Hans Ulrich Gumbrecht

Lento presente

Sintomatología del nuevo tiempo histórico

Prólogo de José Luis Villacañas



En *Lento presente* Hans Ulrich Gumbrecht pincela con su prosa sin par –que huye por igual de la afectación como de la pesantez, muy manidas formas de oscurantismo filosófico, cuando no de mera superficialidad– los trazos de un tiempo, el nuestro, expurgado de ciertas notas modernas, entre ellas: la satisfecha percepción de que todo está cambiando en un proceso que se acelera en cada paso hacia delante. Desguarnecidos del futuro, en cierto modo desesperanzados (otra vez), tampoco su reverso resiste el embate, y no hay nostalgia ni duelo, no hay acedia que exprese la percepción contraria de que se ha perdido un origen por definición irrecuperable. Y sin embargo hay, claro que hay, en nuestro tiempo retratado: un presente que se dilata y que se extiende para no ser ya vicario de otros, un presente en el que tal vez quepa el cuerpo a cuerpo con materialidades que en su cercanía alejen de una vez esas *expectativas*, muy rigurosamente definidas, que luego resultaron tan dañinas.

Colección de Análisis y Crítica

Hans Ulrich Gumbrecht

Lento presente.
Sintomatología del nuevo tiempo histórico.



Hans Ulrich Gumbrecht

Lento presente.
Sintomatología del nuevo tiempo histórico.

Traducción de Lucía Relanzón Briones

Prólogo de José Luis Villacañas





1ª Edición, 2010

Pza. Águeda Díez 5C 1ºD
28019 Madrid
E-Mail: info@escolarymayo.com
www.escolarymayo.com

Diseño de cubierta y maquetación:
Escolar y Mayo Editores S.L.

ISBN: 978-84-937906-0-8
Depósito legal: M. 38.222-2010

Impreso en España / Printed in Spain
Lerko Print S.A.
Paseo de la Castellana 121
28046 Madrid

Prólogo

Deci(di)r el presente con H. U. Gumbrecht

Leer a Gumbrecht es un soplo de aire fresco. Aunque algunos de sus textos están ya disponibles en castellano, por lo general se han traducido en América y, salvo *Elogio de la belleza atlética*, no han circulado como se merecen entre nosotros. Que algunos de sus libros, como *Eine Geschichte der spanischen Literatur*, todavía no tengan su versión en español, debería considerarse como un síntoma muy profundo de las peculiaridades de nuestro pequeño mundo académico. Su primer libro, sin embargo, se editó en nuestro idioma, en la vieja Anaya de Salamanca, pero de esto hace ya mucho tiempo, cuando Gumbrecht seguía por la senda de la gran romanística alemana, desde K. Vossler. Luego su figura se haría más compleja y poliédrica y hoy tendríamos problemas para situarlo en nuestras casillas de especialización. Por todo eso se puede decir que este que ahora presento es el primer texto editado en España del Gumbrecht maduro. Por eso me atrevo a esperar que, ahora, su pensamiento circule de forma más intensa entre nosotros. Lo merece y lo necesitamos. Me gustaría explicar las razones que me llevan a defender esta opinión.

En primer lugar, Gumbrecht nos ofrece una actitud intelectual de libertad y de sentido personal de la escritura que en nuestros ambientes académicos debe parecer insólita. Esa liber-

tad le ha permitido un uso personal de su sólida tradición alemana y europea, siempre dirigido a una intervención sobre el presente, lo cual es necesario para llamar la atención del público americano. Por eso, con frecuencia, la intelectualidad americana transforma en pensamiento vivo lo que aquí es más bien un ritual académico. Como se puede anticipar, el espíritu casi hermano de Gumbrecht es R. Rorty y esto en un sentido concreto, más cercano a la literalidad que a la metáfora. Ahí están sus casas, en el Campus de Stanford, una al lado de la otra, simbolizando que la amistad y la afinidad son más fuertes que la muerte, sobre todo porque las materialidades derivadas de habitar el mundo siguen en pie como cuerpos que debieron alojar a otros cuerpos. Aunque Gumbrecht no aspire de manera central a renovar el pragmatismo en el horizonte del pensamiento actual, un tono común desinhibido une sus reflexiones sobre el presente con las de Rorty. Sin duda, no cualquiera puede mostrarse tan confiado. Desde luego, disponer del observatorio de Stanford otorga cierta seguridad. Estar colocado sobre la falla inestable de California, por lo demás, obliga a tantear algo sólido que ofrecer al presente. Es como aquel Goethe niño que, tras el terremoto de Lisboa, pide una y otra vez como premio a su padre que le conduzca a ver los sólidos fundamentos de la casa familiar. Sin duda, hay una fuerza telúrica que hace de esa zona del mundo una explosión de creatividad. Allí, la inestabilidad se combate con el movimiento, pero no se debe olvidar que ese movimiento está atravesado por la fidelidad. Es como las casas hechas con delgadas maderas: cuando todo se agita en las entrañas de la tierra, ellas se mueven más, pero se caen menos. Se diría que bailan. Esta forma de habitar hace del Silicon Valley justo lo contrario del sistema megalítico de las viejas culturas andinas. Así sucede con Gumbrecht. Si el presente es una ola en movimiento, él piensa ligero, como si fuera en una tabla de surf.

Por lo demás, parece lógico que allí donde se produce el presente, uno se tome muy en serio la tarea de cómo pensar lo que nos rodea. Sin lo que sucede tres calles más allá, en donde Google o Apple tienen sus sedes, es muy difícil captar el sentido profundo de las experiencias básicas que dan su orientación al pensamiento de Gumbrecht. Esta es la especialidad de su magna institución, la Universidad de Stanford, que tiene como su principal timbre de honor ser tan buena como Yale o Harvard, pero sin su aristocrática etiqueta. Nada de lo que escribe Gumbrecht deja de tener este fondo, y por ello su mirada también se dirige a identificar el futuro de la institución universitaria y el papel que en ella tienen las Humanidades. Uno de sus temas es desde luego la necesidad de redefinir todas las fronteras académicas establecidas entre ética, estética, historia y pedagogía. La tarea de su filosofía tiene que ver hoy con esta redefinición. Más allá del Campus, sin embargo, también pasan cosas y a ellas responde la línea general de su reflexión. Su anhelo de presencia no deja de mirar de reojo la cercanía de la virtualidad digital. Todo esto es intensamente nuevo. Y para pensar esa nueva época se debe tomar una cierta distancia respecto de los grandes *maîtres à penser* de los últimos cuarenta años. Esa es la operación de Gumbrecht en este libro. A través de síntomas, intenta percibir lo nuevo y mostrar los límites de la hermenéutica del presente tal y como la conocemos en los clásicos del siglo XX.

Esta dimensión reflexiva sobre lo que debe ser un pensador hoy, sobre la relación entre el pensar y el presente, fue el legado último que Foucault nos dejó. El que fuera un historiador de la *episteme* de la época clásica dijo de sí mismo que caminaba como un cangrejo. Sin embargo, aunque desplazándose de forma extraña, también el cangrejo sabe adónde va. En todo caso, Foucault se dirigía hacia el presente. Cuando tuvo que ofrecer un diagnóstico de esta condición temporal, la menos

clara de todas, entonces nos abandonó. Un extraño círculo, este de Foucault. De Kant a Kant, de la antropología a la teoría de la Ilustración, entendida como teoría del juicio histórico. En este sentido, el cangrejo no andaba solo. También Hannah Arendt iba en la misma dirección y apuntaba hacia la posibilidad de generar una comunidad a través de una facultad del juicio capaz de fundar un presente compartido en sus valores y relatos. A pesar de todo, apenas podemos imaginar dos diagnósticos más distantes. El presente reclamaba para uno el *cuidado de sí* como forma de escapar a las técnicas de la gubernamentalidad. Para Arendt, el presente exigía más bien un juicio moral compartido, un relato sobre el mal radical, capaz de detener la maquinaria de la banalidad. El primero declinaba su camino como un proceso de autoconocimiento que en último extremo le parecía una experiencia estética. Arendt aspiraba más bien a poner la estética, el relato y la memoria al servicio de la política. Las ambivalencias del juicio en el sistema kantiano, su sentido como mediación entre la estética y la política, quedaban disueltas e iniciaban caminos divergentes. En el fondo, anarquismo y republicanismo pueden entenderse como fugas de un núcleo común liberal.

Me gustaria defender que este pequeño párrafo es relevante para orientar al lector antes de introducirse en este libro. En realidad muestra la centralidad de cierto Kant para el pensamiento actual. Quizá este hecho tenga relevancia. En este sentido, también Gumbrecht ha podido hablar de Kant como un monumento único en la modernidad. Sólo él proyectó una duda ingente acerca de la viabilidad del camino de Descartes a través de un mundo basado en el abandono del sentido externo y del cuerpo. Kant nos sitúa siempre ante una estética previa, originaria, básica, dotada de un imprescindible sentido de la inmediatez, de la espacialidad, de la corporeidad. En todo caso, ahí

reside el fondo de mi simpatía por *Producción de Presencia*. De ahí brotan las condiciones para todo lo demás: sentir que habitamos un mundo común de cosas comunes. ¿*Naïve*? Aunque Gumbrecht no renunciaría a la consecuencia, esta valoración no se impone con necesidad. Producir presencia no es cosa fácil. Es más, presencia es complejidad, no simplificación. Implica no sólo sincronía de lo ambivalente, de lo consciente y lo preconsciente, de lo contemporáneo y no contemporáneo. Se requiere, ya se dijo, redefinir las fronteras de la estética, la ética, la historia y la pedagogía. Para esa producción, se requiere un cuidado que va más allá de sí, y un goce que va más allá de la comunidad moral, una capacidad de intuir y de plenitud que no está atravesada por esta ingente energía de interioridad e intencionalidad que la fenomenología puso en medio de su anhelo de ir a las cosas mismas y que acabó ignorando la estructura finita del tiempo. Creo que en una horquilla así conviene situar el pensamiento de Gumbrecht. Producir presencias comunes, intuiciones compartidas, esa es la obra del juicio en su estado puro, antes de su bifurcación en función estética o moral. Ahí, la *Gelassenheit* heideggeriana, la última respuesta a Husserl, acaba siendo rescatada como actitud básica de la filosofía del juicio. Por secretos caminos –no tan secretos, si leemos *1926. Vivir en el abismo del tiempo*–, creo que estamos cerca del viejo texto de *Kant y la pregunta por la cosa*.

No acaban aquí las referencias necesarias para enmarcar el trabajo intelectual de Gumbrecht. Sin duda no podemos referirnos aquí a su multitud de trabajos sobre la cultura española, la literatura francesa, la propia tradición alemana o las reflexiones sobre ese límite del mundo occidental que es California, tema de su último libro. Aquí sólo podemos ofrecer algunos subrayados de su trayectoria. Gumbrecht, que nació en el año cero de Alemania, se formó en Europa, incluida aquella España que,

en la hora de su despertar democrático, todavía bostezaba. Formado en Constanza, observó desde la teoría de la recepción el proceso de formación del desconstruccionismo, tanto de Derrida como de Paul de Man, y la emergencia de sus críticos iniciales como Lyotard y Nancy, a quienes ha hecho traducir en Stanford. Pero también conoció de cerca el proceso de creación del grupo *Poetik und Hermeneutik*. Su taller en Siegen era el de un *Literaturwissenschaftler*, pero, hay que decirlo, en un momento en que ese campo estaba a la vanguardia del mundo intelectual. Siegen no está tan lejos de Bielefeld, y por eso nuestro autor también siguió al grupo de Ritter y de Koselleck. En comparación con Derrida y sus consecuencias, este grupo parece menor, pero quizá ambos elementos tengan una afinidad secreta, y es posible que Gumbrecht quiera distanciarse de los dos a la vez. Sospecho que su comprensión más certera reside en que la experiencia del tiempo histórico descrita por Koselleck, la aceleración del futuro pasado, era electivamente afín con la empresa de la desconstrucción. Al identificar que la época de la aceleración y su cronotopo ha quedado atrás, Gumbrecht puede pensar que quizá esté llegando también el final del dominio universal de la desconstrucción.

Sin embargo, tras ese final ya nada será lo mismo. Ni siquiera los finales serán iguales. Lo que en verdad identificamos es el regreso de deseos que ya nada tienen que ver con ese odio hacia un futuro del que, en el fondo, queremos despedirnos justo porque no es el definitivo. El duelo y melancolía, propios de la época del signo y de la aceleración, quizá deban integrarse en otros contextos y preparar otros compromisos. Cuando la época estaba atravesada por materialidades tan imponentes como el fordismo, los medios de producción y los totalitarismos, quizá convenía desmaterializar. Cuando todo es virtual, quizá convenga materializar. Cuando el futuro ya no trae nada nuevo, ni

está en el camino acelerado hacia utopías que a su paso quizá sólo han demostrado la misma capacidad de imaginar el Apocalipsis, y cuando el tiempo del presente más bien queda detenido y ampliado, negándose a pasar, quizá es el momento de comenzar a pensar que el tiempo estará siempre ahí, presente, compartiendo silencioso la forma de la existencia de un espacio.

Esta melancolía por la referencia, que está en el origen de la ambivalencia de la desconstrucción, en tanto edad que no terminará jamás, pero cuya clausura histórica ya está delineada, comparte destino con las utopías modernas, que nunca estarán aquí, pero ya están todas ellas diseñadas. Ni una ni otra son nuevas. Pero su elaboración lleva tiempo. Gumbrecht conoce el *arcanum* de la intelectualidad europea como pocos, y sabe que todo en cierto modo procede de Hoffmansthal, a través del cual, por caminos secretos, llegó el arcano hasta Benjamin y Heidegger. Su forma de hacerse con el pensamiento del gran maestro es esencial. Filólogo, especialista en la literatura medieval, Gumbrecht no aplica la filología a Heidegger. A su lectura se dirige armado con la mirada del filósofo. Desde este punto de vista, no invierte los papeles como hacen nuestros académicos, que siendo filósofos se aplican como filólogos, a cambio de producir algo menos que ruido. ¿Cuántos comentarios confusos no ha producido un texto como *Gelassenheit*? ¿Cuántos siguen operando con este texto como si todavía estuviera vigente el primado de la hermenéutica del primer Heidegger y su dependencia de Dilthey? Toda la producción de Gumbrecht, por el contrario, tiene sentido sólo por el intento de lograr para esta propuesta una viabilidad y por tomar en serio la drástica selección de afinidades que implica con el mundo de *Ser y Tiempo*. El último Heidegger, esta es la cuestión, no es compatible con *todo* el primero. Y esto exige buscar otra manera de hacer creativo nuestro trabajo. Que esta nueva manera impli-

que una convergencia del mundo a la mano con la celebración del contacto material con los objetos culturales, como quería Benjamin, es algo más que un azar. Es la fidelidad a un complejo mundo de referencias intelectuales en el que Gumbrecht se mueve con plena comodidad.

Con sinceridad característica, Gumbrecht ha explicado su mítica productividad y su esfuerzo como si estuvieran movidos por la conciencia de no ser suficientes. Alguien más dado al patetismo habría empleado otros términos. Entre nosotros, para quienes la grandeza *va de soi* y estamos menos habituados a la auto-ironía, tales expresiones generan inmediatamente una inclinación invencible y un poco sádica a tomarlas demasiado en serio. En realidad, por este camino siempre nos equivocaremos con nuestro autor. Muy atento a la producción de Luhmann, Gumbrecht es un buen observador de segundo grado sobre su propia trayectoria en lo que tiene de sintomática de un nuevo tiempo histórico y de una nueva forma constitucional del mundo académico. Si Gumbrecht lleva tiempo desbrozando su camino propio, lo ha hecho de forma bien consciente. Y lo deberíamos identificar. No tenemos excusa. Él mismo nos ayuda a ello, porque ha reflexionado sobre lo que ha llamado la *fábula generacional*. De la suya, claro. Esta generación transpira a cada paso entre sus textos. En realidad, su escritura está siempre cercana a su vida. Si alguien levanta la mano en una de sus conferencias, se expone a ser recordado en el texto final de un libro, años después, para bien o para mal. Así, el proceso creativo mismo de su pensamiento se hace transparente a tiempos y espacios. En el vértigo de sus viajes, de sus contactos, de sus debates, siempre se vuelve al texto, y a su través casi tenemos la impresión de observar la materialidad de un palimpsesto. Sin duda, antes de que sepamos que Gumbrecht es el autor de *Producción de Presencia*, nos damos cuenta de que nos introduce

en textos que por doquier se tejen de contactos, conversaciones, voces, calles, restaurantes. Su mundo de ideas es algo más que un mundo de sentido. El deseo de presencia ha determinado su estilo filosófico, la forma, la materialidad del texto, tanto como su contenido. Sus páginas brotan de adoquines, de cafés, de miradas, de irrupciones, de ventanas de hoteles, de los colores del Kremlin o de esa nube que ya viera W. Benjamin a través de las ruinas del castillo de Heidelberg.

Sus efectos de presencia no son la rima, ni la aliteración, ni la prosodia, sino los relatos biográficos que están en el origen del texto, las conversaciones, las anécdotas. A veces comprendo lo que distancia a Gumbrecht de Blumenberg. Su mundo intelectual no es tan lejano, y a veces son igual de irreverentes. Ambos están ocupados en encontrar una salida para el callejón Heidegger. Tras leer a Gumbrecht, sin embargo, el texto enrevesado de Blumenberg también me resulta un poco más cargante. Para Gumbrecht, el texto es también fruto de una fragmentación temporal, y muchas veces no puede escapar de ese fragmento del que brotó. Como las páginas de Alfanhuí, las suyas deben ser leídas casi bajo la misma atmósfera en que se crearon. Si Blumenberg ha querido escribir de tal manera que no pueda ser imitado, Gumbrecht ha encontrado la manera más fácil de hacer sus textos inimitables. En realidad, son irrepetibles. A nuestro Ortega le hubiera gustado en extremo esta forma de introducir el texto en su circunstancia, él que no logró eliminar la paradoja de pretender a pesar de todo una esencialidad carismática para su escritura. Aunque Gumbrecht también usa ese concepto, y con una clara conciencia postweberiana, lo reserva para su pedagogía de la presencia. Todos estos elementos espaciales, corporales, visuales, intuitivos, no están escritos para ser interpretados, ni intervienen en el significado, pero son decisivos para entender cómo éste emerge. Es lógico que el estilo

de Gumbrecht sea adecuadamente expresivo, y que el lector sea llevado de una manera magistral desde el efecto presencia al efecto significado. Como sucede con su amigo Zumthor, el gran medievalista, en cada texto de Gumbrecht se hace visible la fenomenología de su voz y casi escuchamos las acciones de su cuerpo, paseando, haciendo zapping, moviéndose por las salas vip de los aeropuertos, gastando bromas en cualquiera de las lenguas occidentales –y quizá en alguna oriental– con sus interlocutores en el *cheek-in*. Esta narrativa rompe con la vieja idea de que cada texto contiene un sentido profundo que el hermeneuta debe revelar. El texto no es un espejo deforme de ese sentido. Es una narratividad de la que emerge el sentido, de tal manera que este queda anclado, determinado, humanizado, generando sus propias condiciones de comprensibilidad, disponiendo de su propio mundo.

Los elementos filosóficos que pueden derivarse de estas ligeras indicaciones no pueden ser desarrollados en esta pequeña nota. Me gustaría decir que en modo alguno implican una dependencia o una cesión de criterio con respecto a algún autor, autoridad o prestigio. Gumbrecht asegura con desparpajo que muchas anotaciones del último Heidegger implican una «decepcionante simplicidad». Hay muchos problemas implícitos en esta apuesta por la presencia y, desde luego, muchas asimetrías que van más allá de la pretendida simetría fundada en el imperativo categórico. Al fin y al cabo, el cuerpo no es el portador del imperativo. El rostro del otro no será el nuestro, por mucho que queramos, como su cuerpo no será el nuestro. Kant, menos exigente, se conformaba con que la simetría residiera en la intención. Confieso que soy demasiado kantiano como para hacer desaparecer la dimensión ética de las Humanidades, y que tengo reparos a esta reducción de la historia a experiencia estética. Para mí significan todavía demasiado algunas refle-

siones de Hayden White sobre la justicia histórica. Pero comprendo que lo que se juega la humanidad quizá ahora esté situado en las precondiciones para que el proceso mismo de la Ilustración siga diciéndonos algo. Quizá el pensamiento de Gumbrecht, que en cierto modo regresa al mundo de la vida, tiene que ver con estas precondiciones y nos desee mostrar que las dificultades con la Ilustración surgen de la disolución de toda la gama semántica relacionada con presencia/presente. En este sentido, su ejercicio reflexivo es sustancial. Esta es la convicción que nos ha llevado –a los amigos de nuestro grupo de investigación de Murcia/Madrid[1]– a darlo a conocer de forma más amplia entre nosotros.

José Luis VILLACAÑAS

[1] Quiero recordar aquí a Antonio Rivera, que leyó y revisó la traducción con su competencia y cuidado habitual, a Enrique Ujaldón, que en todo momento apoyó este proyecto y otros relacionados con H. U. Gumbrecht; a Francisco Giménez Gracia, a Alfonso Galindo, al que le apasiona poner en relación a Gumbrecht con su amado Rorty, a Rafael Herrera, que sin duda encontrará en estas páginas un aliciente a su voluntad de estilo. Me gustaría recordar aquí a los amigos de Stanford, y ante todo al Prof. Joan Ramon Resina, que me permitió una experiencia fascinante en mi vida académica al invitarme a Stanford, al Prof. Vincent Barletta, y a los amigos de la Bolívar House.

Capítulo I

Espacios de TIEMPO(s) postMODERNO(s)

Para Avital R.

I

Es probable que, a finales del siglo xx, la filosofía y las Humanidades se hayan convertido, en contra de lo que se esperaba de ellas, que estuvieran a la vanguardia del pensamiento, en los últimos reductos para los cuales no supone una obviedad el pensamiento postmoderno. Debido a la lenta retirada de la *racionalidad* moderna, todavía deben vencer fuertes resistencias. De ser así, este retraso podría estar condicionado por el cómodo hábito académico de reflexionar sobre lo cotidiano sólo de manera reactiva.

En cualquier caso, en silencio y de una forma poco radical, durante las últimas décadas se han ido normalizando formas de pensamiento cotidiano ante las cuales las teorías académicas e institucionalizadas son casi siempre inoperantes. Filósofos y humanistas, junto con algunos políticos, parecen retroceder, asustados, cuando se enfrentan a este cambio de estilo del pensamiento. Es como si hubieran cerrado los ojos tras contemplar durante un instante lo nuevo. Se *puede* leer la introducción de Robert Weimann a *Postmoderne–globale Differenz* como un movimiento, sorprendentemente ofensivo, realizado, sin embargo, dentro de una maniobra de defensa del pensamiento clá-

sico de la Edad Moderna[1]. No se puede descartar, cuando menos, la circunstancia de que hace mucho tiempo que la praxis cotidiana de la literatura, el arte o la política dejó de pretender constituirse, como había tenido lugar desde el siglo XVIII, desde las categorías, entre otras, de *representación* y *autoridad*. Y es ahora cuando, lejos de renunciar al discurso sobre estas categorías, comienza a verse la necesidad de mantener, explicar y modificar el uso de las mismas. Si se situase este primer capítulo en el mismo plano que la reflexión de Weimann, tendría que proponerme la cuestión de si las categorías centrales y tradicionales de la filosofía aún pueden salvarse o reconstruirse, y entonces no vería ninguna posibilidad de desarrollar un argumento crítico o alternativo respecto a lo dicho por Weimann. Pero aspiro a que este capítulo se relacione con el de Weimman no de una manera alternativa, sino *complementaria*. Esto es, intento observar y describir –en la medida que lo permitan los términos filosóficos disponibles– aquel pensamiento cotidiano antes de limitarme a responder con refutaciones o concesiones. Y ello es así porque estoy convencido de que la descripción de este pensamiento se ha alejado bastante de los modelos canonizados por la filosofía y las Humanidades.

El pensamiento moderno que ha dominado durante siglos en la vida cotidiana, y sobre todo el que los modelos filosóficos siguen reelaborando y consolidando y que podemos llamar, con cierto matiz crítico que ahora prefiero evitar, pensamiento logocentrista, se ha visto a sí mismo separado del cuerpo humano y al mismo tiempo unido a él. Esta doble relación entre pensamiento y cuerpo se articula en el concepto de *sujeto*. Este último debía colocarse en una posición excéntrica respecto al mundo, y ocupar un lugar desde el cual experimentar e intervenir sobre

[1] R. Weimann y H. U. Gumbrecht, *Postmoderne–globale Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991 (2ª ed. 1992).

el *mundo*. Sin embargo, no podía experimentar y actuar sin las dimensiones de *espacio y tiempo*. Así lo explica Kant: «[...] La *Crítica de la razón pura* demuestra, en cuanto a las representaciones de espacio y tiempo, que tales conceptos son meras experiencias, como acabamos de proponer, y que tienen que existir para poder basar en ellos *a priori* nuestro conocimiento de las cosas [...]»[2]. El pensamiento se entiende, por una parte, como lo *puramente intelectual*, pero, por otra, se mantiene unido *al cuerpo*. La dimensión donde se produce esta unión es el *espacio*. Así, cada experiencia actual o cada intervención está *articulada en zonas* espaciales, esto es, en el «mundo actual a la mano», «el mundo potencialmente a la mano» y el «mundo fuera de lo potencialmente a la mano»[3]. Heidegger habla en este mismo sentido de «toda posición fáctica», o sea, de la «situación» que «no es un punto en el espacio», sino «el ámbito de movimiento abierto en direccionalidad y des-alejación, del dominio de un todo de útiles»[4]. Sin embargo, la dimensión del espacio no sólo estratifica las zonas de experiencia y acción, sino que contribuye a la *identificación* de los *fenómenos* en el mundo porque «se supone que dos cosas diferentes no pueden ocupar al mismo tiempo el mismo lugar en el espacio»[5].

Si el sujeto quiere modificar una distribución de fenómenos ya existente en las zonas de su experiencia y acción, o quiere cambiar de posición un *objeto* que ocupa un lugar determinado,

---

[2] I. Kant, «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?», en I. Kant, *Werke*, Wilhelm Weischedel, vol. 3, Wiesbaden, 1958, p. 598.

[3] A. Schütz/T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied, 1975, p. 66 y ss.

[4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15ª ed., Tübingen, 1984, p. 369. Trad. al español: *Ser y Tiempo* (trad. de J. E. Rivera C.), Trotta, Madrid, 2003.

[5] N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main, 1984, p. 525.

entonces «serán necesarios objetos temporales en sentido especial»[6]. Igualmente, los movimientos corporales exigen *tiempo*, pues tales movimientos implican la unión del *espacio* con el *cuerpo*, pero localizados en el *tiempo* de la *conciencia*. La fenomenologia trató de recoger esta segunda correlación con la idea de *flujo de la conciencia*. Todo punto de experiencia presente está delimitado en el flujo de la conciencia por un doble horizonte: por un lado, el de la *retención*, o sea, el relativo al eco del recuerdo inmediatamente anterior de las experiencias vividas; por otro, el de la *protención*, o el de la anticipación del presente inmediatamente próximo, con la implicación de que la experiencia abierta por dicha anticipación siga siendo la misma que la experiencia presente. Retención y protención se consideran elementos antropológicos constantes de la estructura de la conciencia, a los que debe corresponder el horizonte de pasado y futuro de la vivencia, experiencia y acción, ya que su relación parece estar marcada históricamente de forma específica. Teniendo en cuenta que tales marcas pertenecen a las estructuras básicas del contenido del conocimiento social, cabe apreciar que la época del pensamiento moderno se caracterizó por una asimetría entre el horizonte de pasado y el de futuro, entre el espacio de la experiencia y el horizonte de expectativas[7]. Mientras las configuraciones de las experiencias concluidas ocupaban el espacio de la experiencia, el futuro se percibía abierto o sin ocupar todavía. Esta apertura se entendía además condicionada por la premisa de que el futuro sería, en cualquier caso, diferente del pasado.

[6] E. Husserl, «*Ding und Raum. Vorlesungen*», 1907, Ulrich Claesges (ed.), La Haya, 1973, p. 23.

[7] R. Koselleck, «*Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont* – Zwei historische Kategorien», en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik historischer Zeiten*, Frankfurt/Main, 1979, pp. 349-375.

Hasta la actualidad se ha considerado que el solapamiento de las dimensiones *espaciales* y *temporales* es propio de una estructura donde la relación entre *cuerpo* y *conciencia* puede ser percibida al mismo tiempo como unidad (*espacio*) y como diferencia (*tiempo*). Esta percepción se corresponde con múltiples premisas básicas de experiencia y acción. A ellas se debe la certeza de que dos objetos nunca ocupan el mismo lugar al mismo tiempo; o, desde otro punto de vista, la de que solamente con la imaginación, pero no con el cuerpo, se puede ocupar el lugar del otro. La experiencia inmediata del cuerpo, por su parte, sólo puede darse en la contemporaneidad. Los estados pasados y futuros del cuerpo sólo pueden ser llevados al presente por medio del recuerdo, o sea, a través de la conciencia. El pensamiento filosófico ha identificado el estado de cosas resultante de las dimensiones espaciales y temporales con las previas condiciones metahistóricas de la experiencia y la acción. Quiero contrastar esta suposición con algunas observaciones extraídas de la vida cotidiana postmoderna, las cuales parecen indicar que toda supuesta estructura espacio-temporal metahistórica ya hace mucho que empezó a cambiar, sin que sus transformaciones hayan generado dramáticos problemas. Se *puede* atribuir este hecho a la institucionalización en la vida cotidiana de toda una serie de innovaciones y dispositivos técnicos y de sus efectos sobre la unidad/diferencia del cuerpo y la conciencia[8]. Pero prefiero dejar de lado esta cuestión histórica en favor de la observación del presente.

[8] M. Elsner/H. U. Gumbrecht/T. Müller/P.-M. Spangenberg, *Von Revolution zu Revolution. Kulturgeschichte der Medien*, Funkkolleg Kommunikation und Medien, 1990.

II

Los *aeropuertos* son emblemas de las relaciones *espacio-temporales* postmodernas. Pues una proposición como «estoy en Nueva York», si es pronunciada en la sala de espera del aeropuerto neoyorquino JFK por un pasajero que no sea de nacionalidad estadounidense ni posea visado, tiene unas consecuencias que hace pocas décadas sólo eran concebibles en casos de extrema excepcionalidad. Puede que, durante el aterrizaje, este pasajero haya visto el *Empire-State-Building* a esa distancia que la fenomenología del espacio caracteriza como «potencialmente a la mano». Pero se trataría de una ilusión, igual que también lo era aquel «potencialmente a la mano» a través del cual los espectadores de una película de fin de siglo creían en la experiencia y en la acción de los objetos proyectados sobre la pantalla. De hecho, para tal pasajero, el *Empire-State-Building* queda *fuera* de su ámbito de lo potencialmente a la mano. En cambio, el mundo de la sala de espera del aeropuerto se encuentra para él dentro de lo que está actualmente a la mano, sólo que aquella sala no se localiza en Nueva York, sino en una esfera sin nombre que, en la experiencia, se une con las salas de tránsito de todos los demás aeropuertos del mundo. Quizá ya sea hoy válida la tesis, formulada por Michel Serres, de que tales espacios de tránsito o de distribución (*échangeurs*) se encuentran en el centro de nuestra forma de vida[9]. Pues, a diferencia de Nueva York, que nuestro pasajero acaba de tener a la vista, ciudades como Montreal o Ciudad de México podrían estar dentro de lo potencialmente a la mano, aunque todavía no las pueda ver. En cualquier caso, encontrará y podrá comprar numerosos vuelos de conexión que le lleven allí, si es que dispone del visado necesario.

[9] M. Serres, *Statues. Le second livre des fondations*, París, 1987, p. 60.

No sólo las zonas espaciales cotidianas se desplazan dentro de las salas de tránsito, sino que en ellas también es posible estar físicamente en diferentes tiempos a la vez. Si nuestro pasajero viene de Europa, es posible que haya desayunado y que, después de un segundo desayuno en el avión, sienta aún apetito y quiera comer a mediodía. Este apetito respondería a un tiempo social que ha traído su cuerpo desde Europa. Un tiempo que estaría, en cierto modo, *presente espacialmente* en el cuerpo del viajero, pero que entraría en conflicto con el *tiempo local* de los empleados del restaurante de la sala de espera, quienes, a una hora tan temprana de *su* mañana, sólo ofrecen café y sándwiches de queso. A los tiempos de nuestra situación imaginada se unirían también los tiempos de los pasajeros llegados a *ese* punto de la sala de tránsito desde el oeste de EE.UU., lo cual quizá se notaría en las caras agotadas de los madrugadores. Quien sabe por experiencia propia que resulta conveniente adaptarse –a ser posible ya durante el vuelo– al tiempo del lugar de destino definitivo, en lugar de adaptarse al tiempo de cada uno de los aeropuertos de tránsito, también incluirá dentro de la compleja temporalidad de su sala de espera los husos horarios alcanzables desde el aeropuerto JFK. *Este* presente de diversas series temporales, que muestran el tiempo de los diferentes husos horarios y que encontramos en muchas terminales, *es* la compleja temporalidad a la que nos referimos. Temporalidad que, junto con el espacio de la sala de espera, genera un sentimiento de arbitrariedad que obstaculiza la dirección del viaje desde *un* lugar de salida hasta *un* lugar de llegada, ya que parece debilitar su intencionalidad y linealidad. Se *podría*, simplemente, tomar el vuelo anunciado en la próxima puerta de embarque, sin saber a dónde nos va a llevar.

Para un pasajero que acaba de aterrizar en el aeropuerto de una ciudad cuyo centro está a su alcance potencial, puesto que

tiene el visado correspondiente, será difícil decir si ha cambiado el *aspecto* del centro de la ciudad desde su última visita. Si conoce las peculiaridades regionales, siempre podrá identificar las formas arquitectónicas de los años cincuenta, sesenta y quizá incluso de los setenta. Sin embargo, el despiadado furor restaurador de los años ochenta, junto con las formas de construcción neo-históricas y postmodernas descritas por Richard Flierl, ha impedido añadir una nueva etapa a esta secuencia de estilos ordenada cronológicamente. A partir de esta pluralidad difusa de estilos pretéritos, se ha creado una variedad concreta en la que la identidad histórica de cada elemento adopta un matiz casi agresivo. En el pasado, sólo la imaginación o un museo permitían dar un «paseo a través de distintas épocas» como el que hoy nos permite cualquier camino que elijamos por el centro de una metrópolis. Además, en el pasado, el museo o la imaginación nos devolvían a un espacio estilístico concreto, propio del presente, mientras que hoy este espacio ha acabado coincidiendo con la pluralidad de espacios pretéritos. Dicha pluralidad no es una moda impuesta al público por arquitectos o urbanistas, sino que responde a una necesidad social más amplia. Así, en la recién inaugurada cafetería de estilo modernista, las camareras deben ir, por supuesto, ataviadas con su ropa de trabajo de fin de siglo; y la música, en una heladería inspirada en el ambiente de los años cincuenta, debe ser un popurrí de despreocupadas canciones de moda de la era pre-rock, que en realidad sólo puede resonar desde gramolas con forma abombada. Hace mucho también que, en los parques de atracciones, el realismo a escala 1:1 ha reemplazado los mundos en miniatura (*Amsterdam* o *Berlín a escala 1:50*). Desde la perspectiva de nuevos Gulliver, los visitantes de aquellos parques encontraban *atractivas* las ciudades en miniatura y admiraban la destreza artesanal con la que habían sido creadas con tanta *fidelidad al original*. En

cambio, en el pueblo del Oeste *Fort Fun*, situado en Sauerland, cuya visita tenía que negociar con mis hijos cada fin de semana, la barra y el mobiliario del *saloon*, especialmente las puertas oscilantes, han de ser antigüedades importadas desde lo que en otros tiempos fue el salvaje Oeste. Teniendo en cuenta tales estándares de autenticidad, se comprende que incluso a los niños de seis años las casetas de tiro con rifles electrónicos les parezcan más bien de mal gusto, aunque sean técnicamente fascinantes. ¿Qué queda, *más allá* de esa autenticidad artificial, del pueblo del Oeste en Sauerland? Quizá, los discretos tablones de anuncios que certifican la autenticidad de los materiales de construcción y del vestuario, pues la cuestión de si los *indios* que asaltan la diligencia, cuyo alquiler ha costado 15 dólares, son oriundos de Sauerland disfrazados o *indios verdaderos* puede hacer estallar acaloradas discusiones. En todo caso, *falsa* es, para los visitantes adultos, la *transición* del pueblo del Oeste al *space-center* o a la feria vienesa. En cambio, para los niños, tales transiciones constituyen la especial autenticidad del parque de atracciones.

Esa pluralidad de mundos, que en el parque de atracciones no cuesta más que el importe de la entrada y una excursión de domingo, puede ser alcanzada por la gran mayoría de los *espectadores de televisión* que manejan el mando a distancia, sin que para ello sea necesario ningún movimiento corporal[10]. Ante las imágenes proyectadas en el telediario, un número decreciente de intelectuales críticos de la ideología abriga todavía una ilusión-sospecha: la Casa Blanca que vemos en la pantalla *es*, para

[10] P.-M. Spangenberg, «TV, Hören und Sehen», en H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (eds.), *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt/Main, 1988, pp. 776-798; H. U. Gumbrecht, «Wie kann man Fernsehen beschreiben?», en H. D. Erlinger/W. Leist (eds.), *Medien und Bildung*, Essen, 1989, pp. 53-64.

los demás espectadores, *la* Casa Blanca, y el Kremlin *es el* Kremlin. En este sentido, en las entrevistas y retransmisiones en directo se puede experimentar la diversidad de mundos como una variedad de zonas temporales y lingüísticas. La diferencia entre lo real y lo potencialmente a la mano es sorteable pulsando un botón del mando a distancia, ya que a su alcance potencial se encuentra, a una hora determinada, cualquier programa anunciado por una revista de programación. Todos aquellos temas imaginables que no se emitan en ese mismo espacio de tiempo quedan fuera del alcance potencial, pero la mera existencia de una zona situada «fuera del alcance potencial» depende de tales limitaciones temporales.

La relación espacial entre el cuerpo del espectador y las imágenes presentadas en el televisor depende de las tomas de la cámara sobre las que el receptor no tiene ninguna influencia, del lugar donde está sentado, y del volumen del sonido que una vez más puede regular con el mando a distancia. Los mundos accesibles hasta ahora a través de la pantalla dependían de la experiencia, y no de la acción, del público. Sin embargo, un nuevo futuro se abre con esos televisores que, como registran cuándo el espectador enciende, apaga o cambia de programa, permiten a las cadenas calcular el índice de audiencia global. Con este dispositivo, los espectadores influyen a medio plazo en el diseño de la programación e incluso tienen la posibilidad de hacerse presentes para el productor durante la emisión. Esta misma reciprocidad de la presencia ya ha evolucionado, y, por ejemplo, en los EE.UU. se pueden ver programas religiosos en los que el predicador-presentador, en el momento antes reservado a la *colecta*, solicita a sus espectadores que hagan sus donaciones introduciendo el número de sus respectivas tarjetas de crédito en el televisor, tras lo cual, unos minutos después, aparece la cifra total de las donaciones en pantalla. A pesar de todo, como es de

suponer, la televisión del siglo XXI no conseguirá hacer realidad *todas* las posibilidades de experiencia y acción que antes se acumulaban en el predicado divino de la *omnipotencia*. Mas la finalidad de estas observaciones no es medir ni evaluar el aumento de las posibilidades humanas en relación con épocas anteriores. No se pueden negar, en cualquier caso, cambios básicos en la constitución espacio-temporal, ni las dificultades descriptivas debidas a tales cambios. Todo lo cual demuestra que el repertorio de conceptos a nuestra disposición ya ni siquiera basta para explicar lo que en la vida cotidiana postmoderna resulta obvio desde hace mucho tiempo.

Todo ello es también válido para el hábito de ver la televisión, tal y como se puede observar sobre todo en los niños, sin que los adultos seamos capaces de comprender la novedad que supone. Así, el hecho y el modo de ver *unidades de programación* parece hoy un reducto de la era del libro. En su lugar emerge el cambio continuo de programas (*zapping*), que tal vez ya no responda a ninguna necesidad de consistencia de significado, ni a la intención de informar[11]. Ni siquiera la frontera entre *programa* y *publicidad*, que la pedagogía mediática quiere ver como algo parecido a una orden de desconexión, parece ser experimentada por los niños como una transición problemática. Mi hija de seis años dice que sólo percibe el final de una serie de anuncios publicitarios «porque entonces las imágenes vuelven a pasar más despacio». Claramente, los anuncios constituyen para ella el centro indisoluble de la realidad televisiva. Como comprendí en un coloquio de la Universidad de Wisconsin realizado en la primavera de 1988, este hábito televisivo infantil es un claro indicio de que se ha producido un cambio epistemoló-

[11] Véase, H. M. Enzensberger, *Mittelmass und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen*, 4ª ed. Frankfurt/Main, 1989, pp. 89-103.

gico e histórico-económico de suma importancia. Ya en aquellas jornadas los especialistas cuestionaron el aumento de precio de la unidad temporal publicitaria marcado por las cadenas de televisión, puesto que los clientes, los productores publicitarios, ya no poseían ninguna certeza de que el anuncio tuviera el efecto –en el caso de tener alguno– de motivar la compra del consumidor. Si esta inseguridad no es compensada de alguna manera, resulta inevitable que se plantee la cuestión de si los espectadores seguirán asociando los objetos que han visto emitidos por la pantalla con *realidades* más allá de la misma. Quizá el único objeto consumido sea la imagen del televisor. Y ello no resulta sorprendente ni improbable si tenemos presente que, desde hace muchos años, los consumidores de ropa están dispuestos a adquirir camisetas muy caras que llevan estampadas marcas comerciales y nombres de productos, en lugar de exigir una remuneración por tales funciones publicitarias.

III

Observaciones de esta naturaleza, que desde luego podrían ser completadas, ampliadas y desarrolladas con innumerables matices y circunstancias, podrían ponerse al servicio de un ensayo conceptual sobre la *temporalidad* y *espacialidad* postmodernas, con la esperanza de que dicho ensayo demostrase, en primer lugar y ante todo, la insuficiencia de nuestros medios descriptivos. En cualquier caso, este ensayo debería tener en cuenta los planos *sociales* del tiempo y del espacio, así como las estructuras de experiencia que antes se localizaban fuera de toda antropología y posibilidad humana. De ahí que las reflexiones sobre este tema tengan una relevancia filosófica que va más allá de la experiencia de particularidades históricas y sociológicas.

La *construcción temporal* de la modernidad, según lo que ya se sabe desde Koselleck, estuvo marcada por una asimetría entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas*, de igual manera que por un *futuro abierto* sobre el que se creía poder intervenir, ya que se pensaba que, por medio de la acción presente, podía diseñarse y prepararse. Precisamente, esta constelación creó la impresión de que la historia avanzaba a lo largo de *una* línea temporal. Sin embargo, desde finales del siglo XX, hemos dejado de percibir nuestro futuro como *abierto*. A pesar del alivio que siguió a los avances en el proceso de desarme de finales de los ochenta, el horizonte de expectativas permanece dominado por el escenario –determinado por el propio hombre– de extinción de la humanidad y del planeta. Aquellas exitosas iniciativas de paz pueden alejar las amenazas, pero no eliminarlas del todo, dado que no es posible ni olvidar ni acabar con ese saber tecnológico cuya utilización supondría el final de toda vida sobre la tierra. Así pues, como resultado de un sentimiento de miedo tan indeterminado como efectivo, se evita dar *el siguiente paso* hacia un futuro cualitativamente diferente del presente, como si éste fuese precisamente el paso *adicional* que convirtiera en irreversible el camino hacia la catástrofe. En lugar de dejar atrás el presente, lo empujamos cada vez más hacia el futuro, gracias, por ejemplo, al esfuerzo, que se ha convertido en un imperativo universal, por *anticipar el futuro*, cuyo reverso es la prohibición de dejar pasar el tiempo o de *perder el tiempo*[12]. El tiempo parece moverse más despacio, pero, paradójicamente, esta impresión no trae consigo la sensación de que disponemos de más tiempo.

Al otro lado del doble horizonte temporal, el de la retención y protención, las experiencias del pasado no se han recuperado

[12] Véase J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, París, 1988, p. 78 y ss.

como reglas normativas para las acciones presentes, pues, si se hubiese restaurado este hábito pre-moderno, el esfuerzo por anticipar el futuro sería superfluo. Ahora bien, los espacios y ambientes del pasado se pueden reproducir en la práctica con una perfección técnica insospechada hasta hace bien poco, de manera que el presente se llena de un sinnúmero de pasados. Los dos movimientos, el de desplazar el futuro amenazante a un futuro lejano y el de rellenar el presente con múltiples pasados, convergen en la impresión de que, en el tiempo social postmoderno, el presente se *dilata* tanto que ningún futuro transportado al presente es capaz de convertirlo en pasado. Precisamente por esta razón se puede suponer que la postmodernidad no es una época más dentro de una secuencia de épocas (por ejemplo, dentro de una clasificación teleológica), sino la construcción filosófico-histórica realizada con épocas sucesivas que realmente han finalizado. Este sería un significado no trivial del predicado *posthistórico*[13]. Pero aun cuando el transcurso lineal de la historia parece avanzar *más despacio* (los europeos se sorprenden al descubrir que, entre 1962 y 1989, no pasaron más años que los transcurridos entre el final de la Primera Guerra Mundial y el final de la Segunda), el presente dilatado se experimenta en el aeropuerto, la arquitectura de una ciudad o una pantalla, como una proliferante multitud de tiempos. En la postmodernidad, la identidad de la construcción social del tiempo es el fruto de una tensión: por un lado, está el sentimiento –en palabras de Lyotard– de «movilización general» que resulta de un presente constituido por una multitud de espacios temporales; por otro, este presente sufre una dilatación cada vez más

[13] Véase H. U. Gumbrecht, «Posthistoire Now», en H. U. Gumbrecht/U. Link-Heer (eds.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt/Main, 1985, pp. 34-50.

amorfa, de manera que, al final, la sensación de paso del tiempo histórico desemboca en una impresión de paralización.

Si atendemos a la *espacialidad* postmoderna, veremos que ha ocurrido un desajuste entre la posición física del sujeto activo y las zonas accesibles a su experiencia y acción. En la actualidad, la transición entre tales zonas ya no suele requerir de movimiento físico alguno ni de tiempo. En la era de la *comunicación automática*, para alguien que realiza una llamada telefónica desde Berlín, no hay océano Atlántico entre París y Nueva York: la relación entre los lugares ha dejado de ser una relación espacial. Incluso allí donde el movimiento en el espacio, que es capaz de provocar cambios en los objetos percibidos, sigue exigiendo un lapso de tiempo mínimo, como por ejemplo en el viaje en avión, el cuerpo apenas experimenta el movimiento. Pues, dejando aparte el hecho de que ya no es el cuerpo quien produce su desplazamiento, el pasajero aéreo sólo experimenta el movimiento en las fases de aceleración en el despegue o de frenado en el aterrizaje. Durante el vuelo, y sobre todo cuando atraviesa una espesa capa de nubes, no percibe el movimiento del avión si no conoce las circunstancias que lo causan.

De la misma forma que nuestra relación con los fenómenos percibidos ya no es una relación espacial porque el cuerpo humano ha dejado de ser el centro, la realidad postmoderna del trabajo se aleja de ese concepto clásico de *trabajo* entendido como el dominio, mediante el cuerpo humano, de la naturaleza[14]. La actividad de los *trabajadores* que vigilan las pantallas de televisores con el fin de detectar incidencias, por lo demás, poco frecuentes, en procesos automatizados de producción, supone una relación entre el intelecto humano y una forma asociada al mismo, los ordenadores, que en parte conlleva la

[14] Véase Dotzler y Rincón en *Postmoderne–globale Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991 (2ª ed. 1992), pp. 375-383, 360-367.

sustitución del cuerpo como *soporte del intelecto*. Si somos conscientes de que en muchos países sólo por motivos sociopolíticos esta forma de *trabajo* aún no ha reemplazado totalmente a la vieja forma física, es de imaginar que en un futuro cercano se modifique la sensación de que existe una realidad tangible capaz de ejercer sobre el cuerpo una *resistencia material*. Seguramente, se cuestione al mismo tiempo esa diferencia entre *significado* y *referente*, que es tan importante para la conciencia inherente a la comunicación y tan difícil de describir con palabras.

Tiempo antes de que, al observar diferentes síntomas convergentes, los filósofos constatasen una *pérdida corporal*, o más exactamente, una pérdida de la inmediata experiencia corporal impuesta por circunstancias relevantes de la vida cotidiana, ya se habían institucionalizado prolijos movimientos compensatorios. Entre estos cabe señalar el auge –que apenas se podía intuir a finales del siglo XIX– de la práctica del deporte y de su consumo como espectáculo, así como la *liberación sexual* que rápidamente degeneró en un imperativo causante de neurosis, y que Michael Foucault en su última obra presentó en tono irónico desde una perspectiva histórica[15]. Ahora, sin embargo, muchos contemporáneos tienen por primera vez plena conciencia de que el cuerpo, gracias al deporte y al erotismo *emancipado*, adquiere el carácter de un *objeto de deseo inalcanzable*, en la medida que se persigue una experiencia inmediata del mismo. A esto se añade el temor bien fundado de que la experiencia corporal se presente en toda su inmediatez justamente allí donde uno se siente amenazado. Pues, si atendemos a los fenómenos que marcan el regreso de la corporalidad, cabe apreciar que el miedo al SIDA ha frenado en muy poco tiempo el *progreso* de la nueva promiscuidad; o que mientras el hambre, esto es, los

[15] M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, París, 1976.

problemas de producción y distribución de alimentos entre un número de población cada vez mayor, se cobra cada año millones de vidas humanas, se venden al mismo tiempo carísimos tratamientos de adelgazamiento. Las reflexiones sobre la espacialidad postmoderna también nos llevan a un diagnóstico paradójico: es verdad que los cambios en el comportamiento cotidiano observados anteriormente se pueden entender como una reacción a la desaparición de la experiencia corporal inmediata; pero, precisamente por esta desaparición, se ha incrementado la atención dedicada al cuerpo, y quizá hasta se ha promovido indirectamente esa nueva sensibilidad espacial que caracteriza a la arquitectura contemporánea.

IV

Desde el Aristóteles que nos transmite el poema de Parménides, se ha convertido en premisa de todo pensamiento aceptable la prohibición de poder predicar de un mismo y único objeto un atributo y su contrario:

> Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y en un mismo sentido.
> Este es el principio más sólido de todos.
> Pues no se puede suponer que la misma cosa es y no es.
> Por ello todas las pruebas conducen a esta consideración última.
> Todo lo verdadero ha de estar en armonía consigo mismo y en todas sus partes.
> Pues todo lo real está en armonía con lo verdadero y en discordancia con lo falso[16].

[16] Aristóteles, *Elemente der aristotelischen Logik*, ed. de A. Trendelenburg y R. Beer, Reinbek, p. 15.

Durante dos mil quinientos años, la cultura occidental ha distinguido entre *identidad y diferencia*. Por primera vez los textos de Jorge Luis Borges, a quien no por casualidad muchos han canonizado como *padre de la postmodernidad*, dieron a entender a su intelectual público que la lengua no opone ninguna resistencia a la anulación de esa distinción, esto es, a la simultaneidad de la diferencia y la identidad. No se olvide que, según el relato de Borges, el texto del *Quijote* de Pierre Menard es idéntico al de Cervantes y, al mismo tiempo, diferente.

En las páginas anteriores he querido demostrar que la descripción de la temporalidad y espacialidad postmodernas se enfrenta a fenómenos parecidos, a la desaparición de la diferencia entre identidad y diferencia. El *tiempo*, entendido como tiempo histórico, parece, por un lado, haberse detenido en un presente que se dilata paulatinamente, pero, por otro, se ha expandido en una pluralidad de temporalidades que se mueven cada vez con más fuerza y se pueden experimentar simultáneamente. Del mismo modo, con la experiencia corporal inmediata se ha perdido el *espacio*, pero debido a la nueva atención prestada al cuerpo vuelve a distinguirse de una manera insospechada. Se puede creer que esta confusión entre diferencia e identidad no es más que un indicio de la transitoria insuficiencia de nuestros conceptos filosóficos para la comprensión de los mundos cotidianos actuales. Quizá, gracias a la observación de dicha insuficiencia, se comience a pensar que la prolongada hegemonía de la lógica sobre nuestra cultura condujo al fortalecimiento de ciertas modalidades de apropiación de la realidad que, sin embargo, se hallan alejadas de la realidad. Si nos basamos en argumentos *filosóficos*, seguramente sea imposible decidirse por una de las dos explicaciones disponibles. En cualquier caso, es más urgente dar respuesta a la pregunta –ante la cual, durante tanto tiempo, filósofos e intelectuales han hecho la vista gorda–

sobre las consecuencias del desplazamiento postmoderno de espacios y tiempos.

Hemos supuesto que un particular solapamiento de las dimensiones espacial y temporal respondía a las estructuras constitutivas de la subjetividad moderna. Esta subjetividad, o más exactamente, la posibilidad de pensarla de forma trascendental, servía para satisfacer los requisitos de objetividad, verdad y consenso que, a lo lago de los siglos, exigía la ciencia y a veces incluso la política. Pero si los tiempos/espacios de la modernidad han entrado –a espaldas de la filosofía– en un proceso de reestructuración o incluso de disolución, está claro que ya no podemos aspirar a realizar los objetivos totalizadores de objetividad, verdad y consenso. Aunque no se puede considerar que los medios de comunicación sean la única causa de este reajuste, nuestra experiencia de los mismos permite imaginar (¿metafóricamente?) la transformación ocurrida. Los medios constituyen una realidad compuesta por una pluralidad de mundos que, si bien se suele presentar como una sociedad, ya no constituye una realidad *común* porque cada usuario, de forma individual, selecciona y combina partes de lo difundido por el medio. Igualmente, la temporalidad y espacialidad, después de su transformación postmoderna, pueden ser experimentadas libremente por cada individuo, pues ya no dependen de aquella esfera intersubjetiva donde se lograba la coordinación recíproca de la experiencia.

Quizá, simplemente, esta situación sea característica de la etapa actual de la historia de la praxis del conocimiento[17]. En la Edad Media, el hombre se consideraba a sí mismo parte del cosmos. Sólo en los inicios de la modernidad empezó a ocupar la

[17] Véase H. U. Gumbrecht/U. Müller-Charles, «Umwelten/Grenzen. Eine Aporie-Spiel-Retrospektive», en J. Fischerm (ed.), *Ökologie im Endspiel*, Múnich, 1989, pp. 69-75.

posición excéntrica de *observador* de los fenómenos, pero sin ser consciente de la paradoja que suponía la pretensión de querer ser al mismo tiempo observador y parte de ese mundo. Si nos fiamos del análisis de Michel Foucault[18], con el cambio del siglo XVIII al XIX surgen por primera vez claros indicios de que el hombre comenzó a observarse en el mismo acto de observar; y en la medida en que esta posición secundaria de observador se institucionalizó, se estableció la convicción de que todo conocimiento depende tanto de la posición como del aparato cognitivo del observador.

Aquí converge la breve historia epistemológica del observador y las consecuencias de la transformación postmoderna del *tiempo* y el *espacio*: la experiencia del otro sólo se puede experimentar como experiencia individual del observador y, por consiguiente, sólo como experiencia contingente en relación con el otro. Ese estado de cosas no excluye en absoluto la opinión de que podría ser importante, sea por motivos éticos, políticos o de cualquier otro tipo, mantener o inventar instancias de autoridad –creadas por consenso– dentro del discurso y la experiencia. Pero al mismo tiempo se hace evidente cuán difícil (¿desesperanzadora?) sería la búsqueda de dicha autoridad. Frente a la búsqueda de tales instancias, probablemente sea preferible la estrategia de reorientar las expectativas. Quiero concretar esta frase algo tajante e imprecisa mediante la descripción de mi propia relación con el teléfono. Su timbre, que en la mayoría de los aparatos ha sido suavizado últimamente con melodías acústicas, es para mí *el* emblema de la contingencia principal con respecto a la experiencia del otro (el teléfono comienza a sonar, por cierto, en el momento en que empiezo a escribir esta frase). El teléfono suena cuando trato de concentrarme, cuando estoy in-

[18] M. Focault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, cit., p. 225 y ss.

merso en una conversación o cuando estoy dormido, y nunca se sabe qué precio he de pagar si no descuelgo el auricular. Pero a menudo el teléfono permanece en silencio, llenándome de angustia, justo cuando espero una llamada urgente. Por eso sostengo, ofendido, que el aparato sólo suena cuando no tengo necesidad de conversar con ese otro que anuncia la llamada. Pero ésta es una reacción exagerada, ya que supone la secreta posibilidad de una *oportuna coordinación* de todos los usuarios de la red telefónica. Y comienzo entonces a despedirme del anhelo de tal posibilidad.

CAPÍTULO II

EL PRESENTE SE DILATA CADA VEZ MÁS

I

Que el panorama intelectual de París «ya no es lo que era hace veinte o treinta años» puede suponer para algunos una verdad algo molesta, pero ya nadie la discute en serio. El problema es que esta simple afirmación no describe bien la observación apuntada. Quizá esta situación, que sufren un poco todos los seguidores del pensamiento parisino en los comienzos del siglo XXI, quedaría mejor descrita si reconocieran que la escena intelectual de la capital francesa es hoy prácticamente la misma que hace veinte o treinta años. Pues dos décadas después de la muerte de Foucault, ilustradas masas de lectores siguen esforzándose por hacer justicia al *potencial innovador* de este autor, que parece inagotable; y que, por otra parte, hace tiempo que se convirtió en emblema del estilo intelectual de los setenta. Tanto amigos como enemigos –y el límite que los separa se desplaza poco– siguen escribiendo sobre los textos de Derrida como si se ocultase algo especialmente peligroso, en lugar de algo a veces incomprensible, en las evoluciones del pensamiento de la deconstrucción. Por lo demás, los artesanales e impecables planteamientos y métodos de Pierre Bourdieu, quien fue nombrado emérito con toda la pompa académica de la Vª República, si-

guen alimentando las esperanzas futuras de sociólogos de toda Europa. Con sumo merecimiento, y de ello no cabe duda, estos jóvenes apasionados de anteayer han sido canonizados como autoridades y clásicos, con sus correspondientes honores y vergüenzas institucionales. Este mismo estatus no ha sido alcanzado por los jóvenes apasionados de las dos últimas generaciones, cuyos libros dedicados al aniquilamiento de sus predecesores se buscan en vano junto a las baratas ediciones especiales de la obra de Foucault, Derrida y Bourdieu. La explicación de que probablemente en este caso haya llegado a su fin la *ley* de la sustitución de los *antiqui* por los *moderni*, que hasta hace poco se tenía por metahistórica, y la vaga sensación de que deberíamos lamentarnos de ello, no justifica ni mucho menos la esperanza de que, en relación con los propios pensamientos y trabajo, se pueda escapar simplemente a esa crisis sentida por todos y apenas explicitada. Ni siquiera somos epígonos –me digo a mí mismo– porque los epígonos suelen avergonzarse en secreto –o abiertamente– de sus contemporáneos iconoclastas. A nosotros, me temo, nos falta incluso el coraje para valorar cualquier cosa como perteneciente al pasado.

A veces encuentro motivos para cuestionar la desalentadora sospecha de que la actual dilatación del presente, que está unida a una evidente falta de coraje, sea sencillamente el resultado de una ausencia de calidad intelectual. Pondré un ejemplo. Cierta noche, en los tradicionales escenarios académicos de París, en medio de sus gastados bastidores y entre algunos de sus protagonistas prematuramente envejecidos, se presenta e introduce a un autor extranjero, a un hermano europeo, a quien, a mi juicio, ya se le notan los años, pero aún posee una notable energía. Se reúne un público bastante aceptable, tanto en número como en calidad, teniendo en cuenta que en París, en las noches de jornadas laborables, son muchos los eventos de esta naturaleza

que tienen lugar al mismo tiempo. Tras las simpáticas y correctas *euro-palabras* pronunciadas para la ocasión, y tan pronto como comienza el confuso debate, entiendo que, como ocurre en los rituales de culturas muy antiguas, se trata en realidad de afirmar lo existente, que en este caso significa dejar atrás la parte intelectual de la velada y conceder únicamente al arropado invitado la *inscripción* –palabra que está de moda desde el año 1970– de su obra dentro una taxonomía de efectos *déjà vu*. Mostrarse sorprendido, más interesado de lo acostumbrado o entusiasmado, es algo que nadie puede permitirse. Contra este mullido muro de contención dirijo ahora mis preguntas favoritas, amortiguadas por la buena educación: tal inmovilismo, ¿tiene acaso que ver con el miedo a dejar algo atrás, con un presente dilatado y un –lo que quiera que esto signifique– ralentizado ritmo temporal? Bruscamente y con decisión firme, casi acalorado, interviene entonces un señor que parece conocer al dedillo las normas básicas culturales de la Unión Europea. Dice que, muy al contrario, el mundo nunca se había transformado tan rápido, de forma tan objetiva y real como en nuestra gran era de la tecnologia electrónica de la comunicación, y que se ha transformado para mejor, porque el individuo nunca ha dispuesto de tanta información como en la actualidad, información que mañana aún será mayor, etc. Una joven señora de unos cuarenta y tantos años, elegantemente vestida, con acento alemán y que hace considerables esfuerzos por agradar, dice ser estudiante y declara que quiere adherirse totalmente a lo dicho, especialmente porque el autor de la noche se ha expresado con toda claridad en favor de Luhmann, es decir, del futuro, y no de un pasado fundado en la Escuela de Frankfurt, lo cual, dicho sea de paso, produce un sentimiento de desorientación general. Finalmente, se manifiesta la opinión de que todo esto, incluida la trinidad Foucault, Derrida y Bourdieu, son fenómenos de un ca-

pitalismo muy tardío, comentario que se le atribuye a un señor cuyo traje parece la alegoría de la política social de un sindicato de profesores. Por fin, los delegados de la agotada *République des lettres* se refrigeran con vino y canapés. Las bandejas con queso dispuesto en forma de erizo, típicas de los tiempos Adenauer, apenas llaman la atención. No obstante, todos intercambian tarjetas de visita con sus direcciones de correo electrónico, muy a la altura intelectual de los nuevos tiempos.

II

Por si no hubiese quedado del todo claro a qué quiero aludir con el presente en *dilatación* o expansión, añado algunas observaciones. No apunto hacia una transformación en el plano de la descripción fenomenológica, definido en la época posterior a Husserl como *forma de la experiencia*. Como en tantas otras ocasiones, Karl Heinz Bohrer está en lo cierto cuando sostiene que, dentro del flujo fenomenológico de la conciencia, el momento presente constituye la transición entre el eco de lo que acaba de ocurrir y la anticipación del momento siguiente. Este momento presente de la experiencia, entre la mera percepción física y la interpretación semántica, resiste en gran parte al transcurso histórico[1]. De la misma manera, con la expresión «un tiempo cada vez más dilatado» tampoco quiero referirme a algo parecido a un «ritmo de transformación medio de las cosas en

[1] Con lo cual no estoy diciendo que la tradición fenomenológica de desviar el tiempo fuera de la estructura de la conciencia constituya la única posibilidad filosófica legítima para definir aquello indefinible a lo que llamamos *tiempo*. Véase M. Theunissen, «Können wir in der Zeit glücklich sein?», en *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/Main, 1991, pp. 37-86, aquí p. 39 y ss.

el tiempo» –como pensaban aquellos entusiastas de la tecnología en la discusión de París–, pero sí tengo en mente la posibilidad de que con el tiempo se realice la promesa contenida por un discurso dado empíricamente. Por supuesto, retrospectivamente, contamos con impresiones casi indiscutibles sobre épocas *frías* y *calientes* en relación con la transformación del mundo. Por ejemplo, nadie pondrá en duda que en este sentido el siglo X fue más *frío* que el siglo XIX. También sabemos que dicha mirada retrospectiva no coincide necesariamente con la sensación personal de cada presente, y aquí *sensación* se acerca más que *opinión* a lo que pretendo decir.

Pero justamente eso es lo que me preocupa: la sensación –en la cual todavía no confiamos completamente– de que los elementos y estructuras centrales de nuestro mundo se transforman ahora más lentamente que hasta hace poco tiempo. Esta sensación va penetrando en la experiencia que tenemos de nosotros mismos y del mundo, y ello tiene lugar en contra de un *staccato*, oficialmente autorreferencial, que se mantiene firme y se lamenta de forma explícita de las cargas y retos que supone una creciente aceleración de la velocidad con que se transforma el mundo, aunque también se intuya un cierto entusiasmo por este ritmo. Aquí está lo más interesante: a pesar de los lamentos tradicionales y oficiales por los costes y cargas de la aceleración, nos invade una impresión de fracaso, si no ya de traición, por esa sensación furtiva de que se ha producido una desaceleración nada fácil de comprender. Todos recordamos el orgullo con que, una vez transcurridas las tres cuartas partes del siglo XX y como consecuencia de la creciente aceleración del tiempo, pretendíamos lograr lo más improbable: la superación de ese presente que, según Baudelaire, se iba encogiendo al aumentar el ritmo de los cambios, pero que hoy ya resulta insuperable. Aquella superación se definía como «el momento imperceptible de la

transición», y esto tenía lugar con la ayuda de un nuevo planteamiento sobre el ser *in* y *out* que era considerado mucho más flexible que la oposición entre lo *viejo* y lo *nuevo*; y, por lo tanto, se trataba de un planteamiento adaptado a los presentes cada vez más cortos de un futuro que seguía acercándose de forma acelerada[2]. Ahora recuerdo que, durante la mencionada discusión de París, lo que taladraba silenciosamente el nervio de mi autoconciencia fueron sobre todo las enmudecidas fantasías homicidas, de carácter intelecto-edípicas, que albergaron aquellos jóvenes airados de épocas pasadas. Sin duda, yo hubiera disfrutado de esas fantasías homicidas en ese preciso instante; y las hubiera disfrutado como el sabor a piña que siempre elijo entre los diferentes sabores que tiene la anestesia inyectada por mi dentista. Ante esa pulsión auto-castrada que únicamente desea ver por todas partes analogías con lo ya conocido; ante el aburrimiento de una época que construye su presente colocando siempre las novedades actuales junto a las que lo fueron ayer, sin establecer diferencia alguna, precisamente como hacen esos bibliotecarios analfabetos que colocan en las estanterías las adquisiciones mensuales... Ante todo esto, la rabia me producía también dolor de muelas.

---

[2] Véase N. Luhmann, «Der Politische Code *Konservativ* und *Progressiv* in systemtheoretischer Sicht», en *Zeitschrift für Politik* 21 (1977), p. 253 y ss; y H. U. Gumbrecht, «Modern/Moderne/Modernismus», en O. Brunner /W. Conze/R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. IV., Stuttgart, 1978, pp. 93-131.

III

«El tiempo está fuera de quicio», hubiesen dicho nuestros antepasados, y aún nuestros abuelos, en respuesta a tales formas de sentir el tiempo y a los remordimientos provocados por ellas que hoy amenazan con degenerar en una crisis colectiva de autoestima. De una *mobilisation générale* ya habló Jean-François Lyotard hace más de una década. Hoy podríamos seguir hablando de una agitación general o –casi se podría decir– de una inquietud general porque no se ha desarrollado ninguna tendencia que añada nuevas transformaciones al *transcurso histórico*. Pero cuando un humanista alemán ha leído a Reinhart Koselleck, debería estar en disposición de explicar que el *tiempo en sí* no se sale de quicio de forma apocalíptica. Por el contrario, se trata sólo de un cronotopo específico que ha llegado a su fin histórico, de un cronotopo que, sin embargo, durante siglos fue considerado por la cultura occidental como metahistóricamente estable, y que por esta razón se llamaba también *tiempo histórico*.

A modo de *advertencia al lector* intercalamos aquí una breve referencia a las tesis de Koselleck, ya que nos permiten explicar este síndrome del tiempo que ya no responde simplemente a nuestra manera de sentirlo, aunque tendamos siempre a verlo como *normal* o, al menos, como *normativo*:

El elemento central de la estructura del *tiempo histórico* era una asimetría entre pasado y futuro. Con independencia de lo que fuera el pasado, y de lo que fuera aquello en lo que estuviese a punto de convertirse el futuro, el pasado no podía repetirse en el futuro. Sin excepción, y en todos sus diferentes ritmos, el tiempo era un factor inevitable de la transformación.

A pesar de esta asimetría, la cultura histórica basada en el *tiempo histórico* se aferraba a la convicción de que era posible

aprender del pasado con vistas al futuro. Así pues, aprender de la historia traía consigo la necesidad de desarrollar continuamente nuevas estrategias, a partir de las cuales las experiencias del pasado debían adaptarse a las condiciones del futuro, aunque modificadas y anticipadas.

Con respecto a la idea que nos hacíamos del movimiento del *tiempo histórico*, adquiría especial importancia la dimensión auto-referencial del ser humano. Creíamos estar dejando atrás –en un permanente movimiento hacia delante– continuos pasados concluidos, y atravesar nuevos umbrales hacia futuros siempre nuevos y abiertos. La acción de diseñar posibles escenarios para estos futuros abiertos era el modo dominante de aplicar el conocimiento histórico adquirido a partir de experiencias pasadas.

Entre aquellos pasados de los que nos alejábamos y los futuros hacia los que nos dirigíamos, experimentábamos el presente como el momento –en principio, como ya hemos mencionado, insuperable y corto– de la transición. También como un momento en que el hombre, en su condición de sujeto, trataba de contribuir a la realización de los posibles futuros particulares, sometidos siempre a múltiples escenarios. Así pues, de manera retrospectiva, se puede concluir que el cronotopo del *tiempo histórico*, y de forma aún más concreta, el presente reducido a un mero momento de transición, era el lugar del sujeto de acuerdo con la tradición occidental moderna. Por eso, las transformaciones de la estructura del presente debían afectar necesariamente a la estructura de la subjetividad.

Que la transformación del tiempo fuese teleológicamente pensada como *avance* –o como *declive*– y su ritmo de transformación como aceleración continua, son características adicionales del *tiempo histórico*, las cuales, bajo condiciones específicas, ganaron importancia de forma transitoria durante

los años de su indudable dominación, es decir, entre finales del siglo XVII y finales del XX. Pero estas características no pertenecen a la estructura básica y constitutiva del *tiempo histórico*. Un síntoma central de este fin del *tiempo histórico*, entendido como desaparición de las teleologías y quiebra de la llamada *aceleración del tiempo*, puede apreciarse, sin lugar a dudas, en la metamorfosis del viejo presente. Con ello nos referimos a la transformación del presente –hasta ahora experimentado como momento de transición– en un presente aún más amplio[3], lo cual, por supuesto, resulta inimaginable sin una transformación de las dimensiones de pasado y futuro que lo enmarcan.

En cuanto abordo este enfoque de la historización del *tiempo histórico*, descubro por todas partes síntomas de su disolución. Por ejemplo, puedo sorprender curso tras curso a mis estudiantes con la simple constatación de que el número de años trascurridos desde el final de la producción musical de los Beatles y la decadencia de la *revolución estudiantil* hasta la actualidad es mayor que el número de años comprendidos entre 1914 y 1945. Si este hecho sorprende a mis estudiantes, se debe a que incluso los actuales jóvenes de dieciocho años se sienten todavía ligados a ese tránsito, concebido como un paréntesis de actualidad, entre los años sesenta y setenta; y, en cambio, piensan que, entre el comienzo de la Primera Guerra Mundial y el final de la Segunda se transformaron las bases fundamentales del mundo. La primera mitad del siglo veinte no tuvo ningún presente que fuera tan largo como el nuestro. Por eso convertí en una de mis pasiones la afición de recoger emblemas pertenecientes a futuros arrumbados, es decir, a futuros del pasado que quedaron sin

---

[3] Un presente insuperablemente amplio apunta hacia el concepto medieval «*media aetas*», que hace referencia al tiempo comprendido entre la Creación y el Juicio Final.

ser realizados. La renovación de los textos programáticos y de los símbolos del extinguido mundo del *socialismo real*, y de su aún más pretérito futuro comunista, tuvo ocupada a toda una generación de doctorandos. En comparación, el capitalismo salió como siempre del escollo con mayor fortuna –y con él sus visiones de un futuro interplanetario– mediante el recurso a la *conquista del espacio* o al abastecimiento energético global conseguido gracias a la *liberación de la energía nuclear*, si bien esto último sin que, desde un enfoque retrospectivo, pudiera evitar una cierta sensación de vergüenza.

Sin embargo, ningún emblema de futuros arrumbados puede alcanzar el nivel de condensación simbólica que tuvo el avión supersónico *Concorde* mientras se mantuvo tercamente en funcionamiento. Lo logró porque se convirtió en un particular fenómeno de aceleración proyectado sobre un futuro pasado que no le hacía falta a nadie, así como en una, por lo demás tan común, euro-empresa cuyo planteamiento tecnológico, por muy minucioso que fuera, carecía de un serio cálculo económico. Pero también ese símbolo servía para explicar la vergüenza casi inevitable que se siente al despedirse de un futuro arrumbado. En relación con el pasado que constituye el reverso de nuestro dilatado presente, ninguna de esas grandes celebraciones del pensamiento que todavía podemos recordar ha conseguido lo que pretendían los planes más megalómanos: no lo ha conseguido ni el aniversario de los doscientos años de la Revolución francesa, ni el aniversario de los quinientos años del descubrimiento de América, ni tampoco el comienzo del tercer milenio que, tras la decepción que trajo consigo el día de año nuevo, volvió a celebrarse doce meses después sin mejores resultados. Presumiblemente (¿o lamentablemente?), en los días de Sedán de la Alemania imperial, el corazón palpitaba mucho más fuerte cuando se miraba hacia el pasado que a finales del

siglo veinte cuando se dirige la vista hacia los, tan bien planeados, días venideros.

«El tiempo histórico está fuera de quicio» –apunto finalmente entre mis notas para mi aportación al número especial de la revista *Zeitschrift für Europäisches Denken* (¿Quizás permanece la promesa de un futuro arrumbado?)– «y aún no hemos identificado la forma de un nuevo cronotopo». ¿De verdad? ¿O acaso el dilatado presente es sólo una estructura que, al provocar un efecto tan poco heroico, acabamos asociándola a nuestro propio presente? Irónicamente, este amplio presente, considerado tan lamentable por su generación, es en gran parte producto de ella. Pues es el presente de una generación que, como describe y explica Robert Harrison, se ha prohibido envejecer y ahora, con la despedida de los vaqueros, de determinadas modas de afeitado y, en realidad, de cualquier forma del pasado, tiene unas dificultades parecidas a las de Air France y British Airways con la jubilación del Concorde. Quien quiera ser eternamente joven tiene que ampliar el presente, pues se ha impuesto la obligación de postergar en el tiempo las mismas visiones de futuro que no han sido realizadas. Si alguna vez la generación del 68 pudiese tomar la decisión de dejar que aquella época se convierta en una parte de su vida, entonces debería o podría dejar de concebirse como una permanente promesa de futuro.

IV

En el primer capítulo de la *Gramatología*, aparecida en 1967, Derrida –quien en aquella época, recuerda Dolorès, casi debía ser tan joven como se le ve hoy en las fotografías de sus ediciones– escribió que la «era del signo» –refiriéndose a aquello que,

con algunas modificaciones, Heidegger llamó *metafísica*– «nunca pasaría», aunque ella misma «perfilaba su propio fin». Este comentario de Derrida, escrito ya hace cuarenta y dos años, se podría entender como una manera de protegerse del triunfalista futuro que anunciaba la desconstrucción; es decir, como una censura dirigida contra la previsible y constante resistencia del viejo pensamiento contra el nuevo. Hoy, las palabras de Derrida funcionan sobre todo como una fórmula que permite comprender la relación entre nuestro nuevo presente y el pasado. Y lo hacen en el sentido de que seguimos apreciando las huellas y el paso del tiempo en las ideas y en las cosas, aunque, en contraste con el antiguo cronotopo del *tiempo histórico*, nos resulte cada vez más difícil dejarlas atrás. Esta observación puede servir incluso de ejemplo para comprender la relación del nuevo presente con el pasado, pues han fracasado aquellos Estados que, como la Unión Soviética y la República Democrática Alemana, quisieron alejar a sus sociedades de pasados negativos. Y, en cambio, a pesar de la frustración y las críticas, la República Federal Alemana o, por ejemplo, el Estado democrático sudafricano no parecen haber logrado arrinconar en el pasado, y por tanto mantenido a distancia, ni el Holocausto ni el sistema del *Apartheid*. A pesar de que experimentamos dichos pasados como pasados, siguen siendo al mismo tiempo actuales.

Una cosa, dice con razón Dolorès, es la determinación a no dejar del todo atrás lo que por el momento ya ha pasado; y otra muy distinta, y aparentemente algo neurótica, es la imposibilidad de hacer desaparecer algo en el pasado. Niklas Luhmann se metió en un lío considerable al comentar que no era necesario declarar monumentos nacionales todas las chimeneas de las fábricas del este de Westfalia. En la práctica casi es imposible resistirse a pensar que la pasión con la cual, desde hace décadas, se regeneran los cascos antiguos de las ciudades, se restauran

fachadas, se convierten edificios políticos en centros comerciales y se transforman monasterios en hoteles mediocres, no es más que el reverso de una ausencia; o dicho de otro modo, la consecuencia de la falta de certeza con respecto a lo que pueda ser la arquitectura del presente. A finales del siglo XIX, los constructores de iglesias sabían, al menos, que *su* estilo era el románico o el gótico. En cambio, un día se escribirá sin piedad acerca de las capitales de los Estados federados alemanes de principios del tercer milenio, y se dirá –como podría imaginar maliciosamente Dolorès– que su único estilo era el de los trabajos de restauración. Incluso la forma de construcción más *inflexible*, mientras venga del pasado, tiene prioridad sobre cualquier forma del presente. A esto se añade –dice Dolorès, y se muerde el labio inferior, rojo como una cereza– el hecho de que, desde hace bastante tiempo, la industria está en condiciones de introducir en el mercado *simulacros* (¿o ese término es demasiado académico y debería decir mejor *réplicas* o, simplemente, *remakes*?) totalmente perfectos de los objetos usados en cualquier tiempo pasado. Pero las personas de cuarenta años apenas saben que esa moda, en la que gastan año tras año su dinero, se podría considerar como una casa de citas de modas anteriores más que como algo *hip*. Pero entonces, ¿cómo se les podría convencer de que se vistan de un pasado que no pueden experimentar como pasado? ¿Podrían ellas mismas resistirse a esta, tan fuerte como anónima, vuelta al pasado cuando se lanza también en Europa el Plymouth Cruiser de la marca Chrysler, éxito de ventas de la producción automovilística americana, que parece el tardío hermano gemelo del famoso –y, en el pasado, de no tan buena fama– Buckel-Taunus de los años cincuenta? ¿No nos sentimos precisamente obligados a seguir apoyando la vanguardia de los diseñadores, como hicieron nuestro excéntrico dentista –es un decir– y algunos catedráticos sorprendentemente

adinerados cuando le dieron la espalda a principios de los años sesenta a Opel o a Mercedes, porque el futuro automovilístico en aquella época se llamaba *ID/Idée* o *DS/Déésse* y llevaba el emblema de Citröen?

Volviendo de nuevo al discurso del dilatado presente, ¿cuándo se supone –y ahí Dolorès se defiende un poco– que empezó en realidad este otro presente? ¿No se trata de la visión distorsionada de aquellos contemporáneos que han perdido toda conciencia histórica, y por eso están condenados a ver la historia de la humanidad como un presente amorfo? No, contesto enseguida: el sereno buen humor de las familias de televisión Schölermann y Hasselbach, por ejemplo, el nombre de la revista juvenil *Rasselbande* y las fotos en tonos sepia de la revista *Film und Frau* (fotos, en la mayoría de los casos, de casas unifamiliares en el lago Chiemsee), el diligente estilo futbolístico de Fritz Walter y Helmut Rahn, el carisma de anteguerra de Lilo Pulver y O. W. Fischer, el Borgward, el Mercedes 300 SL (con las puertas de *alas de gaviota* que se abrían hacia arriba), el hombrecillo de la publicidad de los cigarrillos HB... todo esto fueron estados de ánimo y protagonistas que, después del cambio experimentado por la música pop en Liverpool, después de los Panteras Negras y la SDS, después del asesinato de Jack Kennedy en un mediodía de Tejas, y después de la entrada en funciones del primer canciller socialdemócrata, nunca habrían conseguido conquistar el mercado, salvo que fuera el mercado de la próxima ola de nostalgia, concebido como continuación de nuestro presente. Ya los años setenta, según un inteligente historiador estadounidense[4], fueron sólo un segundo plato, una *reductio ad absurdum* de todo aquello que habían inventado los sesenta. Desde entonces, el tiempo está parado y el presente se

---

[4] B. J. Schulman, *The Seventies. The Great Shift in American Culture, Society, and Politics*, Nueva York, 2001.

dilata cada vez más. Sin vacilación alguna continúo y casi me animo un poco; y, sin vacilación alguna, mis hijos más jóvenes confirmarán también que los Beatles y los Stones son «oldies, pero música del año 2009», mientras que identificarán a Buddy Holly, Fats Domino y, lamentablemente, al Elvis más temprano como «historia de la música». Ahora sé que todo cambió, y que mi infancia acabó súbitamente, lo cual siempre asociaré con los nombres de Erich y Lilly Öhrlein, los mejores amigos de mis padres, tan entusiastas ellos del milagro económico que en un guateque de la escuela, celebrado en 1963, observaron que el ritmo del twist no se adecuaba demasiado a esos nuevos discos («I wanna hold your hand» y «Close your eyes and I'll kiss you») que el padre de un amigo había traído de Inglaterra.

¿Entonces –replica cansada Dolorès– ofreceríamos algo más que una leve metáfora sin profundidad analítica, si dijéramos que el presente lleva parado desde los años sesenta? Eso –murmuro con cierta resignación– sólo significa que no podemos o queremos transformar, sean cuales sean los motivos, lo pasado en *experiencia*, en una experiencia –el término suena insoportablemente positivo– que debe ayudarnos a crearnos una imagen del futuro. Hoy, como ya he dicho, sólo colocamos el presente pasado junto al presente pasado, en lugar de aprender del pasado, ya que esto siempre fue una cosa de viejos y de sabios, mientras que a nosotros nos encanta nuestro destino de permanecer siempre jóvenes. El presente parece Disneylandia (*nota bene*: un pequeño resentimiento antiamericano se entiende siempre como una declaración a favor de Europa): vasto, colorido, algo complejo y muy lleno. El pasado de este presente está constituido, como era de esperar, por materiales con los que se puede trabajar y por escenarios que pueden ser atravesados[5].

[5] Esa es la concepción de mi libro *1926. Ein Jahr am Rand der Zeit*, Frankfurt/Main, 2001. Véanse esp. las pp. 445-480.

V

Como socialdemócrata, Wilhelm siempre estuvo del lado del progreso, aunque no acelerado; y como socialdemócrata abierto al mundo y al futuro, celebró plenamente la coalición rojo-verde que se impuso en Alemania a principios del siglo XXI. Pero, a pesar de la simpatía y de una disciplina de partido que debe mantenerse también en el plano intelectual, hoy no puede dejar de volver al reconocido discurso del ministro de Asuntos Exteriores J. Fischer, quien consiguió fascinar y convencer a la nación de aquel periodo para que emprendiera la última etapa del camino hacia el *fin* europeo. ¿Acaso no era *fin* una palabra demasiado vaga, que no motivaba la imaginación? ¿Y no era significativo el hecho de que aquel ministro sólo pudiera hacer saltar alguna chispa de motivación mediante la referencia a un horror ya hace tiempo arrinconado en los museos, el de una nueva guerra entre las naciones europeas, en lugar de acudir a una imagen sólida de un futuro feliz que, como el *modelo sueco*, nos recuerda un capítulo, tan característico de la historia socialdemócrata, de profunda afirmación del futuro? Las únicas imágenes del futuro que hoy no dejan fríos a sus destinatarios son las de un pasado nacional, normalmente inventado; es decir, las que coinciden con los sueños de naciones que, como Montenegro y Quebec, Croacia y Lituania, imaginan que la vida mejorará tan pronto como los montenegrinos y quebequenses, croatas y lituanos, vuelvan a estar más unidos. Con bastante dolor de su corazón, producido por la pesada carga de los sueños de independencia arrastrados por las naciones vencidas en la historia, Wilhem señala que tales visiones de futuro no lo son en realidad, y que, entendidas como imágenes pasadas del futuro, tampoco pueden ser calificadas de *sentimentales* en el sentido de Schlegel. En otras palabras, aquellas naciones no tienen conciencia

precisa de que el pasado no puede volver. ¿Pero no es éste un planteamiento demasiado histórico para un presente en el que se disuelve el *tiempo histórico*? ¿Los separatistas de Quebec no creen vagamente, tan vagamente como soñamos en la posibilidad de un gran amor, que el pasado podría retornar?

Todo resulta aún más complicado dentro del mundo académico de Wilhelm. Con respecto a Europa, si exceptuamos a algunos funcionarios ministeriales de alto y medio escalafón, nadie tiene una idea precisa sobre el futuro de las universidades. Dado que los profesores, como miembros de una elite cultural, no pueden mostrar sus flaquezas y reconocer, a diferencia de los políticos de todo el mundo, que creen en el retorno del pasado, han reemplazado las predicciones que antiguamente se esperaba de ellos, y especialmente las predicciones sobre su propio medio académico, por lamentaciones. Éstas duran ya más de treinta años, periodo que coincide con aquellos lustros de abundancia en los que todos los departamentos de las universidades alemanas estaban tan generosamente provistos de múltiples programas de doctorado, e incluso de áreas especiales de investigación, como las novias feas están provistas de ajuar. Sin embargo, el problema de las universidades alemanas no es, como sucede en el caso de las esposas infelices de pasados ya muy lejanos, que no las besen, sino que, a pesar de todas las muestras de amor, prefieren sentirse no queridas, lo que finalmente tal vez no sea otra cosa que el resultado del desplazamiento de un mal presentimiento derivado de la incapacidad de imaginarse su propio futuro. Y aquí, con razón, insiste Wilhelm en que esta atrofia de la imaginación no es un problema especial de «nuestras universidades». La misma patología (el catapultarse, casi obligatoriamente, con la imaginación hacia el futuro, ¿no ha sido más bien una patología en los últimos trescientos años?), la misma sequía con respecto a la imaginación del futuro, afecta

incluso a la industria de la ciencia ficción, que hoy simplemente sigue contando, y a veces lo reconoce abiertamente por nostalgia, los mismos cuentos de mitad de los años veinte. Pues ningún lector cree realmente en el futuro de las tecnologías mecánicas que siguen presentes en la ciencia ficción, y ya hace mucho que, aliviados, entendimos que la historia de la humanidad no continuaría ni en naves espaciales ni en galaxias desconocidas. Sin embargo, estas imágenes futuras del pasado persisten, lo que las hace curiosamente cercanas a aquellas visiones nacionalistas del futuro, propias de nuestro presente pero alimentadas de sueños pasados.

En cualquier caso, nuestro presente ya no produce imágenes de futuro, y el acento recae sobre el componente de experiencia visual de las *imágenes*. De forma académica, grosera y generalizadora, como su inimitable manera de ser, Niklas Luhmann estableció un diagnóstico parecido que, sin embargo, pesa en el alma de Wilhem: «los recursos intelectuales de la reflexión sobre el futuro ofrecen hoy reducidas perspectivas»[6]. Dicho de otro modo y de forma más específica: nuestra mirada hacia el futuro rebota desde hace algún tiempo en un cristal opaco que, al parecer, no podemos traspasar. La reacción de la praxis cotidiana ante este cambio ha consistido, sobre todo en el ámbito de la economía, en transformar las visiones del futuro en cálculos de riesgo[7]. En vez de preguntarnos qué probabilidades existen para lograr en el futuro un objetivo concreto, y de poner grandes esperanzas en la respuesta, calculamos qué costes deberíamos asumir en caso de no alcanzar tal objetivo, pues, cier-

[6] *Risiko auf alle Fälle. Schwierigkeiten bei der Beschreibung der Zukunft*, Short Cuts, Berlin, 2000, pp. 91-98, aquí p. 91.

[7] Esta es otra de las tesis de Luhmann. Véase mi ensayo al respecto: «How is our future contingent? Reading Luhmann against Luhmann», en *Theory, Culture & Society*, 18.1, 2001, pp. 49-58.

tamente, sí podemos protegernos de esta eventualidad. En lugar de esbozar la imagen de futuro de una empresa, los especuladores de bolsa simplemente hacen un cálculo aproximado de las oscilaciones que en el pasado sufrió un paquete de acciones.

Por lo menos, Wilhelm se consuela con el hecho de que este futuro carente de imágenes sirve para que los estadounidenses trabajen mucho más, aunque ello no impida que haya aumentado la incertidumbre ante el futuro, tema sobre el que se escribió hace unos años un libro[8]. El americano medio trabaja presumiblemente trescientas cincuenta horas más al año que el europeo medio, pero sólo el ocho por ciento de los americanos querría un sueldo más reducido a cambio de menos horas de trabajo, mientras que el treinta y ocho por ciento de los europeos se declara a favor de ese deseo elemental de futuro. ¿Por qué ha surgido esta diferencia? Para la mayoría de los americanos, dicen los expertos, las posibilidades de un aumento salarial, gracias a una economía que funciona a un ritmo cada vez más acelerado, están ligadas a un futuro que nunca se había experimentado tan imprevisible y que, por este motivo, provoca miedo. Así que, al final, ¿el SPD? Quizá todo ello conduzca a una nueva interpretación –nada irónica– del *fin* europeo, esto es, a entenderlo como una superación del invisible miedo.

VI

El futuro, cuya invisibilidad no provoca miedo, pertenece al presente de Tobias y Momo. Los dos nacieron en los años setenta, es decir, ya en un presente que no sólo se ha dilatado sino que también «parece estar a punto de reventar», estancado

---

[8] Robert B. Reich, *The Future Of Success*, Nueva York, 2001. Véanse esp. las pp. 6-9.

entre un pasado que no quiere pasar y un futuro que permanece cerrado. El presente de Tobias y Momo está, al menos potencialmente, *sobrecargado*[9], y esta sobrecarga ha ido aumentando cada vez más con el paso de las décadas. Hace mucho que los dos leyeron a Koselleck, y por eso no les parece de ningún modo inaceptable la conclusión lógica de que la forma clásica occidental del sujeto tiene que haber sufrido alguna transformación con este nuevo presente dilatado, dado que el corto presente del tiempo histórico fue imprescindible para la emergencia de dicho sujeto. Igual que el nuevo presente, donde el tiempo se halla atascado, el sujeto se encuentra abrumado por la multiplicidad de experiencias potenciales, y a esto apunta con exactitud la impresión de «nueva inabarcabilidad» conceptualizada por Jürgen Habermas. Aparte del estrecho presente, ha implosionado también aquella compleja estructura de condiciones que permitía al sujeto clásico ser un sujeto activo. Lo vivido en el pasado ya no se puede transformar en imágenes del futuro, pero, incluso en el caso de poder producir tales imágenes, seguiría cerrado el futuro entendido como superficie de proyección.

Por tanto, Momo y Tobias nunca han visto su presente desde fuera. Los tipos de aviones que toman para irse de veraneo a Hawai ya existían antes de que nacieran, y la constante exigencia, por parte de sus directores y directoras de tesis, de ser *críticos* a toda costa les es tan históricamente ajena como un Ju 52. Como cirujanos intelectuales que diseccionan su mundo son, sin saberlo y a pesar de la jornada laboral que sigue negociando el sindicato, más bien víctimas de este mundo. Pues los teléfonos móviles, que Momo lleva en su pequeña mochila y Tobias en su cinturón de Hugo Boss, indican que siempre han de estar disponibles; es más, una ley existencial, propia de nuestro presente, les prohíbe desear no estarlo en algún momento. Lo que

[9] N. Luhmann, *Short Cuts*, aquí p. 96.

parece un dispositivo de omnipresencia potencial se transforma, al final, en emblema de la permanente condición de víctima. Por eso, la in-disponibilidad se ha convertido en un nuevo estatus del privilegiado, de quien, por ejemplo, disfruta de la facultad y tranquilidad de pasarse toda una tarde mirando a los ojos a un amigo, en vez de permanecer sentados, uno frente a otro, con el móvil en la oreja y, por tanto, literalmente, en *mundos separados*. En el nuevo presente, el tiempo valioso por el que uno trabaja ya no se objetiva en los extractos de la cuenta corriente, sino en el movimiento de los propios pensamientos o en el contacto con otro cuerpo. La conquista de ese tiempo en su totalidad, para Tobias, Momo y nosotros, grotescos vástagos perfeccionados del *cogito* cartesiano, requiere siempre la reconquista del espacio, es decir, de esa dimensión que habíamos pretendido eliminar hace mucho tiempo. Pues sin espacio no podemos estar, materialmente, ni solos ni acompañados.

En el presente de Tobias y Momo, que es, sencillamente, el modelo en que se basa el *mundo de Truman*, los intelectuales críticos del pasado se han transformado en científicos de la cultura [*Kulturwissenschaftler*]. A diferencia de lo que sobre todo ocurre con cualquier agente inmobiliario, los científicos de la cultura casi nunca, a pesar de que se avergüencen un poco, responden a sus móviles, pues llevan un tipo de vida donde domina efectiva y excepcionalmente la disponibilidad *del* mundo sobre la disponibilidad *para* el mundo. Los científicos de la cultura no necesitan especializarse a toda costa, ya que su mundo es el de las páginas web, donde todo está bien dosificado y puesto a su disposición con una amplitud inagotable, incluido el *curriculum vitae* o la lista de sus publicaciones y (¿por qué no?) las fotos de sus vacaciones invernales en Squaw Valley. Mucho antes de que se publiquen, Momo conoce todos los libros del campo temático al que se dedica desde hace años, la «cultura femenina en el Re-

nacimiento europeo», y felicita las Navidades desde internet a sus colegas de Dresde y New Haven, Brisbane y Milán. Las ciencias de la cultura ya no necesitan de *maitres penseurs*. Simplemente, todos han de haber estudiado y leído en la misma medida, de forma que todos puedan aportar una nota de color a nuestra rica imagen del Renacimiento europeo. La red es un medio de democratización científica –dice ella de vez en cuando como si se lo creyese–, y no advierte que por un momento me sobresalto, y no ligeramente, pues nunca he abandonado la anticuada ambición de convertirme en un maestro del pensamiento. Durante las vacaciones de Pascua viaja a Florencia con Tobias para ver en vivo, por undécima vez, todo aquello que le ocupa durante los demás días remunerados del año. También han pensado en dar ya la entrada para el estudio situado en la Toscana, que está listo, aunque aún deberían aclarar, en primer lugar, si no sería mejor el piso de un edificio antiguo de Cracovia, que desgravaría más por motivo de su campo de especialización: la antigua cultura radiofónica de la Europa del Este; y, en segundo lugar, si no deberían decidirse, a largo plazo, por tener niños, lo que, por otra parte, también supondría pérdidas considerables en su calidad de vida.

Desde fuera, si es que esta posición todavía existe, el mundo de Tobias y Momo parece ser el fruto de la transformación de un oficio antiguo en una terapia ocupacional a largo plazo. Sería algo así como la universalización que sufre la jornada de vigorosos jubilados cuando entran en el marco institucional de los campos de investigación especiales; o como el camino interminable de la formación personal, sin la presión adicional de conectarla con la construcción de una carrera. Un mundo indulgente, sin duda, en las antípodas de los agentes inmobiliarios y de sus imprescindibles teléfonos móviles. No son otros los dos mundos que se reparten el presente. Con respecto a Momo

y Tobias, sólo la suave brisa de la moda textil proporciona regularmente un movimiento refrescante, un movimiento temporal sin dirección alguna, originado por las variaciones de forma y color de las marcas de diseñadores que, socializadas desde hace mucho tiempo, se regalan continuamente uno a otro en sus cumpleaños. Este movimiento es el mismo que el del oleaje artificial del *mundo de Truman*. No importa lo amplio que aún pueda hacerse este mundo-presente: en él nunca habrá lugar para la muerte. Los seguros de vida y de accidentes absorben los miedos que la muerte pueda depararnos. Nunca antes la muerte había sido tan trascendental, pero tampoco nunca como ahora se había disipado tan completamente cualquier idea de una vida después de la muerte.

VII

En el presente de Momo y Tobias se ahorra uno preguntas duras o difíciles, y si alguna vez se cuela alguna, se trasladan inmediatamente a los filósofos profesionales, perfectamente competentes en estos temas, quienes, por su rigidez en la higiene psíquica, son exclusivamente filósofos analíticos. Por ejemplo, a alguien podría ocurrírsele la pregunta –y a mí, efectivamente, ya me ha pasado– de si, en este presente tan poco organizado, el pasado podría volver a repetirse. Cuando algo así ocurre, empiezan a parpadear las luces de alarma de los académicos hasta que un especialista asume el peligro latente y decreta enseguida que el problema, durante un momento alarmante, sólo era un problema en apariencia: una confusión lingüística, una pregunta mal formulada, etc.

Por tanto, cuando quiero realizar algo, conceptos, por ejemplo, con mis abundantes observaciones, no puedo hacerme ilu-

siones: me quedo solo. ¿Y si hiciésemos un pequeño estudio acerca de la cascada conceptual que ya existe en torno a la palabra *moderno*? Para los enfoques más recientes, difícilmente pasa desapercibido, en primer lugar, que lo que hasta hace poco entendíamos o rechazábamos de modo contundente como *postmodernidad* tan sólo era una fase indispensable para ir de un pasado estrecho a otro más amplio; se trataba, por así decirlo, de un momento sistólico (piénsese, por ejemplo, en el eclecticismo de la arquitectura *postmoderna*). Ahora bien, si de una manera retrospectiva puedo atribuir a la postmodernidad un papel tan relevante en la génesis de nuestro presente, ¿no significa esto, en segundo lugar, que deberíamos llamar al nuevo presente *post-postmodernidad*? Existe, por supuesto, algo así como una lógica mínima de la secuencia, dentro de la cual esta conclusión es irrefutable. Pero mucho menos trivial me parece la siguiente observación: si la postmodernidad se ha inaugurado con un ritmo de transformación histórica que implica la sucesión de *épocas* cada vez más cortas[10], entonces tampoco se puede negar ahora, con efecto retroactivo, que el dilatado presente, mediante el cual la modernidad abre el camino a la postmodernidad, no sólo ha diluido la transición entre modernidad y postmodernidad (precisamente por ello la cuestión acerca de su diferencia se ha convertido en muy poco tiempo en algo insoportablemente banal), sino que ha difuminado también toda una serie de transiciones anteriores y ubicadas cronológicamente dentro de una modernidad que se concebía como muy extensa. En otras palabras: el nuevo presente también se va ensanchando temporalmente cada vez más hacia atrás, y por este

[10] Esta implicación aparece reconstruida con algo más de exactitud en H. U. Gumbrecht, «Die Postmoderne ist eher keine Epoche», en R. Weimann/H. U. Gumbrecht (eds.), *Postmoderne–Globale Differenz*, Frankfurt/Main, pp. 366-369.

motivo se apropia de pasados que la cultura occidental parecía haber desechado hace bastante tiempo. Por supuesto, sigue siendo posible analizar los últimos siglos con una exactitud histórica tan extrema que, y sirva de ejemplo, el presente de las artes plásticas se reduce a unos pocos años. Pero más que limitar el presente del arte a los días transcurridos desde la última *Documenta*, quiero prolongarlo en dirección inversa, es decir, desde Jackson Pollock y Hopper, pasando por la plena modernidad de los años veinte y los surrealistas, hasta los impresionistas, los realistas del siglo diecinueve y, por lo menos, hasta Goya, sin que esto debiera significar el final de la expansión hacia atrás. «Una propuesta algo excéntrica», afirma mi amiga Dolorès, «pero totalmente a la moda».

Puesto que los investigadores siempre deben hacer como si no se preocuparan por las modas, yo hago todo lo posible por seguir reflexionando en otra dirección y me ciño sobre todo a la cuestión de si esta dilatación del presente hacia atrás tendrá un final o se parará alguna vez. ¿Puede haber algún pasado que el presente en expansión no consiga absorber? Y si, efectivamente, este presente encontrara un límite en el pasado, ¿experimentaríamos ese límite como los personajes de Gabriel García Márquez experimentan los *Cien años de soledad*? ¿Podría transformarse aquello que llamamos *transcurso histórico* en un espacio de tiempo que encerrase únicamente variaciones y repeticiones dentro de una cantidad limitada de formas posibles? Ya es un consuelo que al menos los héroes de la novela no hayan abandonado del todo la esperanza de retornar a un tiempo en el que cambian definitivamente las cosas. El nacimiento de un niño con «cola de cerdo» debería indicar esta brecha. Me pregunto si habrá también para nosotros una señal que anuncie el fin de la expansión del presente. De pronto, Dolorès, medio dormida por el agotamiento, tiene una visión: «nuestra

señal será aquel transbordador espacial –murmura– que se salga de su órbita terrestre y traspase los campos de fuerza de la Luna y la Vía Láctea, aquel transbordador espacial que deje de transmitir por radio las mismas fotos de siempre del planeta azul y sus satélites plateados».

VIII

Todo esto es más bien decepcionante, me dice la semana siguiente (¿o fue ayer?) uno de esos pocos doctorandos que puede permitirse una observación insolente; y además, Dolorès, a pesar de caerles simpática, no es precisamente la hermana gemela del gran Gabo colombiano. Contra eso no puedo ni quiero defenderme. Pues el rechazo que han sufrido todos los conceptos relativos al tiempo y a las épocas que quería adjuntar a nuestro dilatado presente, me ha vuelto sorprendentemente humilde. Ya sería mucho si se pudiese describir con detalles, asociaciones y fases cómo la estructura del presente está experimentando una transformación que no se puede reducir a un fenómeno de cambio histórico. Que simplemente –como les encanta afirmar a los investigadores– sea *demasiado pronto* para una teoría semejante, o que la construcción teórica sea en principio incompatible con este nuevo presente, parece que ni siquiera podemos preguntárnoslo en la actualidad.

Otros no pueden dejar de relacionar la dilatación del presente con la impresión de que el *homo sapiens sapiens* ha llegado al límite de algunas de sus auto-exigencias, de la misma manera que el récord mundial de los cien metros lisos apenas se desplaza unas centésimas de segundo. Quizá por eso el tiempo que el *Concorde* regalaba a sus pasajeros, Nueva York-París en menos de tres horas, era demasiado corto, incluso para los más

apresurados viajeros de negocios. Quizá por eso tenemos la paradójica impresión de que apenas nada cambia, pues hace mucho que no podemos asimilar ni el número ni la dimensión de los cambios provocados en la mayoría de los casos por nosotros mismos. El más fascinante de todos los fenómenos de aceleración interrumpida es la ralentización del aumento de las tasas de natalidad. Pues hay motivos suficientes para suponer que esta ralentización es demasiado notable para ser explicada exclusivamente como consecuencia de medidas políticas o, más en general, como un triunfo de la razón humana. Hubiese sido propio de Niklas Luhmann discutir esta observación desde otro punto de vista, a saber, como una reacción inmunitaria del sistema *humanidad*.

Erich y Lilly Öhrlein fueron incinerados el mes pasado. Momo y Tobias se han acostado temprano en habitaciones separadas –es domingo por la noche– después de cenar en su restaurante italiano favorito. Dolorès está medio dormida, y yo, completamente solo, me sorprendo a mí mismo porque mi monólogo final concluya de modo tan apacible. Quizá el abortado proyecto teórico que acabo de dejar atrás sólo haya sido un ejercicio de discusión y escritura sobre nuestro dilatado presente, un ejercicio realizado con emoción, irritación y afán polémico. No me puedo librar de una sospecha, la de que tomar este presente por *ilegítimo* tal vez sea únicamente el resultado de la incapacidad para imaginarse otro tiempo que no sea el *tiempo histórico*. Sin duda nos sigue turbando la impresión de que no hemos satisfecho los cálculos de aceleración del tiempo que se hicieron en nuestro pasado. ¿Pero qué ocurriría si intentásemos sacarle el lado positivo a este dilatado presente? Michael Theunissen, un filósofo genuino, se ha permitido formular la pregunta –en este sentido, alentadora– de si sería posible llevar una vida feliz en el tiempo y con el tiempo. Una de las respuestas

de Theunissen, si la he comprendido bien, apunta a la facultad de abrir este presente a la contemporaneidad. Es decir, apunta a la facultad de «concentrar la totalidad del tiempo» en un presente, de construir una síntesis de futuro y presente que me permita «descansar del esfuerzo que supone mantener el futuro y el pasado unidos en cada instante»[11]. Quizá no sea demasiado optimista pensar que el modo, insinuado por Theunissen, de ser felices en el tiempo podría convertirse en una idea concreta, e incluso en un objetivo realista, cuando hayamos aprendido a vivir en nuestro presente cada vez más amplio.

(P. S.)

El 15 de julio de 2001, al acabar de escribir este texto, leí en el *New York Times Sunday Magazine* una corta entrevista realizada al gran Barry Bonds de los *Giants* de San Francisco, el jugador que, si creemos en las omnipresentes estadísticas históricas del *baseball* (lo que difícilmente suelo hacer como convencido hincha pesimista que soy), tiene esta temporada la posibilidad de batir el récord más importante del *baseball*, el del mayor número de *home runs* por temporada. «How do you feel about the rest of the season, playing for history?», le preguntó el reportero al final de la entrevista. Creo que la respuesta de Barry Bonds, con su ambivalencia (¿involuntaria?), podría haber sido la introducción más certera de mi ensayo: «I'm playing for the present, man. The present. This is still the present, right?».

[11] M. Theunissen, «Können wir in der Zeit glücklich sein?», *op. cit.*, p. 60.

Capítulo III

Estancamiento
Temporal, intelectual, celestial

I

De camino al restaurante georgiano, no muy lejos del Kremlin, donde se va a celebrar la cena de los participantes en un coloquio, dos colegas moscovitas, que consiguieron iniciar una nueva vida en Oxford y Nueva York durante los últimos años de la Unión Soviética, guían al americano por un paseo histórico-cultural. Aquí vivió Maiakowski poco después de la revolución de octubre, allí el joven Pasternak, y más allá, frente a aquel centro comercial con el reloj que marca todas las horas del mundo, estaban ellos en 1957, cuando eran niños, escuchando con ardiente patriotismo infantil cómo el primer Sputnik entró en órbita alrededor del planeta. Andreij opina que este acontecimiento marcó el cénit de las siete largas décadas que se concedió a la República comunista para hacer realidad sus utopías. ¿Y cuándo –pregunta el americano– las promesas marxistas-leninistas dejaron paso a la desilusión y derrotismo de los ciudadanos soviéticos? Los dos anfitriones, de vacaciones en su patria, están sorprendentemente de acuerdo: la atmósfera de pesimismo estalló casi de repente en los primeros años de Brézhnev, y luego se extendió muy rápidamente. O quizá fue sólo después de la muerte de este secretario del partido que to-

davía era más o menos respetado por la sociedad soviética, precisamente en aquella época a la que entonces ya se referían internamente como «tiempo del estancamiento». Al extranjero le ha sorprendido la respuesta y, al mismo tiempo, se da cuenta de que no sabe por qué. ¿Acaso creía, de verdad, que el comunismo ya se había hecho insoportable para sus súbditos desde las llamadas *farsas judiciales* estalinistas en los años treinta? ¿Había olvidado el temor que atenazó a los adultos de su mundo occidental ante el dominio mundial de la triunfante Unión Soviética en el año 1956, con la derrota de la resistencia húngara, y en 1957 con el Sputnik? ¿Y acaso no celebró, con un pronunciamiento político, el final de la Guerra de Vietnam como si fuera un triunfo de la solidaridad comunista sobre su propio país?

II

En otro estancamiento, mucho menos dramático, ha entrado también el pequeño mundo de mi profesión, de mi vida: el mundo de las Humanidades. Cuando todavía iba al colegio y cuando, a finales de los años sesenta, entré en la universidad, los textos filosóficos y literarios debían ser descritos e interpretados *en sí mismos*, en su *inmanencia* –como gustaba decir entonces– y con inspiración *innata* más que siguiendo los pasos de un método. De pronto, mientras los estudiantes de Berkeley, París y Berlín empezaban a interpretar su mal humor ante el cansado mundo de sus padres como energía revolucionaria, ciertos *paradigmas* conquistaban hasta los rincones más lejanos de las viejas universidades: el estructuralismo de aparente exactitud matemática, la verdad y cambio del prometedor marxismo, el formalismo, cuyo origen ruso se tenía equivocadamente por soviético, la teoría de la recepción con su promesa

genuinamente socialdemócrata de dedicar la debida atención al lector... y a ellas se les unió pronto la filosofía de las revoluciones científicas que, inventada por Thomas S. Kuhn, explicaba por qué debían llamarse *cambios de paradigma*. Múltiples y variopintas ilusiones de *relevancia social* se toparon con la rígida gravedad de la fe en la *cientificidad*. Y cuando surgió el temor de que quizá el mundo ya no danzaba al son de los humanistas, aparecieron, como por un movimiento pendular, las siguientes teorías que apuntaban en la dirección contraria, y que de pronto y de nuevo eran mucho más blandas, menos dependientes de la cientificidad. La mayoría provenían de Francia, y por eso se agruparon bajo el calificativo de *French Theory*, en singular, aunque sugiera demasiada homogeneidad: Michael Focault sorprendió y tranquilizó a sus lectores con el mensaje de que el poder, pero también muchas otras cosas, no es más que una configuración *discursiva*; la desconstrucción de Jacques Derrida (y Paul de Man) impuso a toda diferencia conceptual relevante, y a todo claro argumento, un tabú que animaba a sus partidarios a comportarse como si fueran iniciados de una nueva comunidad masónica, sin que nunca quedara del todo claro por qué se debía huir de las diferencias y delimitaciones. A esto se añadió –importado de Francia y sólo en oligoelementos– el neohistoricismo con su relajada alegría, provocada por el descubrimiento de que la historiografía era un género literario. Antes de que los más ideologizados pudieran formular la pregunta, llena de reproches, de si Foucault, Derrida y el neohistoricismo habían traicionado las teorías y valores clásicos de la izquierda, algo despertó de nuevo el interés en los campos de la ciencia y la política: los *Cultural Studies* pretendían ser un popurrí humanístico de todas las disciplinas, pero el movimiento prometía, además, precisión empírica y compromiso en la lucha por el reconocimiento de todos los tipos de identidad.

No era para tomarlo a broma –en cualquier caso, no desde el punto de vista académico–, y en Alemania los *Cultural Studies* coincidieron con la convicción, supuestamente fundamentalista, de que el futuro intelectual dependía del estudio de los *medios* o del enfoque proporcionado por ingenieros y consumidores críticos. Este auténtico hervidero de paradigmas tuvo lugar en los años ochenta, pero, desde entonces, el movimiento pendular entre teorías *duras* y *blandas* se ha detenido y se ha agotado la producción en serie de *paradigmas*. Hoy, en el ámbito de las Humanidades, se publican muchos libros destacables, quizá más que nunca, los jóvenes colegas parecen estar cada vez mejor formados, los estudiantes, cada vez más aplicados, sus proyectos de investigación se editan sin descanso, y en pequeñas ciudades, como Marbach am Neckar, se cuida el legado real e incluso el legado futuro de autores de un pasado por venir. Todo sigue un curso extraordinariamente ordenado, pero hoy nadie sabría decir con exactitud dónde se halla el filo de la emocionante novedad. Aquellos paradigmas que una vez arrollaron en cascada a los viejos humanistas, y los despertaron con una rítmica reacción en cadena, descansan ahora tranquilamente en las bibliotecas y en sus casas, en los estantes dedicados a *Teoría*, colocados tan lejos los unos de los otros como, al parecer, de la vida.

III

El diagnóstico de que las Humanidades y el socialismo de Estado se han estancado al mismo tiempo se presenta como una casualidad grotesca. Sin embargo, es posible imaginarse una fuente de energía común que los ha hecho funcionar durante décadas y que ahora se ha agotado. Esta fuente de energía po-

dría haber sido el *historicismo*, aquella construcción social del tiempo, aquel *cronotopo* surgido a principios del siglo XIX, que tuvo tanto éxito como precondición institucional de la conducta y la acción que, sencillamente, acabó confundiendo *tiempo* e *historia*, hasta que algunos historiadores con ambiciones filosóficas, sobre todo Michel Foucault y Reinhart Koselleck, empezaron a historizarlo. Si partimos de que en 1800 (o para indicarlo de forma más flexible, al principio de esa época, comprendida entre 1780 y 1830, que Koselleck bautizó con el nombre de *Suttelzeit*) el hecho de observarse a uno mismo en el acto de observar el mundo[1] se convirtió en una parte habitual de la vida intelectual y científica, se comprenderá entonces por qué surgió la impresión de que para cada objeto del mundo, según el punto de vista adoptado por sus múltiples observadores, debía existir una infinitud potencial de *representaciones* o *interpretaciones*. Dicho perspectivismo derivó en un *horror vacui* epistemológico, es decir, en el temor de que, ante esa multiplicidad ineludible de representaciones e interpretaciones, ya no existieran objetos del mundo idénticos a sí mismos, estables. La solución al problema (en realidad, una de las soluciones al problema que acabó teniendo una efectividad lo suficientemente poderosa como para hacerlo caer en el olvido) consistió en cambiar el principio especular de la comprensión del mundo (una y sólo una representación/interpretación por objeto del mundo) por principios narrativos tales como la filosofía de la historia, sobre todo en sus múltiples variaciones populares, o el evolucionismo *à la* Darwin.

[1] Este proceso se describe de forma detallada en el segundo capítulo de mi libro *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, Standford, 2004 (Traducción alemana: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Presenz*, Frankfurt/Main, 2004), pp. 21-50, esp. las pp. 38 y ss.

¿Por qué pudo este cambio convertirse en la solución al problema del perspectivismo? Porque los discursos narrativos permiten conciliar múltiples representaciones de un mismo objeto, porque las ordenan en secuencias y las hacen aparecer como resultado de la transformación sufrida con el inevitable paso del tiempo. Por eso, desde el final de la *Sattelzeit*, si a uno le preguntaban, por ejemplo, qué fue Prusia, debía contar toda la historia de Prusia. Por eso, las especulaciones evolucionistas se convirtieron rápidamente en la mejor respuesta a la cuestión de la naturaleza humana. Precisamente este hecho, experimentar y querer experimentar el mundo y sus elementos como movimiento o historia dentro de otras historias, se convirtió en aquella fuente de energía que, a principios del siglo XIX, reforzó la *curiosidad teórica*, despertada ya en el Renacimiento, hacia una dinámica política, económica y cultural insospechada, todo lo cual acabó desembocando en el embriagador deseo de innovaciones. Michel Foucault llamó a esto «*historisation des êtres*». De esta nueva combinación resultó pronto una nueva visión del pasado. En concreto, surgió esa imagen de la historia denominada *historicismo*, en cuyo núcleo se encontraba una autorreferencia más compleja del hombre como ser intelectual y principio del movimiento. Ahora se veía a la humanidad en el tiempo –nos ha explicado Koselleck con precisión–, dejando constantemente atrás pasados concebidos como *espacios de experiencia* y avanzando siempre hacia nuevos futuros compuestos por *horizontes de expectativa* abiertos. Entre estos futuros y aquellos pasados, el presente apareció como un mero momento de transición, y por ello se convirtió en el hábitat histórico de un sujeto cartesiano que se centraba únicamente en las funciones de la conciencia. A partir de experiencias pasadas que debían adaptarse a las diferentes condiciones del presente y del futuro, el papel del sujeto consistía en seleccionar, de entre las

posibilidades propuestas por el futuro, nuevos proyectos para un mundo transformado. Esta es la operación que ya los primeros sociólogos de finales del siglo XIX describieron con el término de *acción*, y que muchos filósofos siguen considerando en la actualidad el núcleo de la existencia humana.

En sus buenos tiempos, tanto el socialismo como el capitalismo preestablecieron el historicismo como cronotopo del progreso y, por consiguiente, como premisa y fuente de motivación. Hoy, sin embargo, existen motivos para suponer que el cronotopo del progreso podría haber implosionado hace décadas, aunque lo actualicemos en los discursos que usamos para comprendernos. Cuando Jean-François Lyotard, a principios de los años ochenta, es decir, en aquella época en la que un sentimiento de estancamiento comenzaba a extenderse entre los ciudadanos soviéticos y las Humanidades vivían su última ola de euforia innovadora; cuando –repetimos– Jean-François Lyotard, en su programa *La Condition Postmoderne* de 1981, atrajo la atención crítica de innumerables intelectuales occidentales sobre los *grands récits* como discursos *totalizadores*, implosionaba entonces un supuesto fundamental: el relativo a la emergencia del historicismo posterior a 1800 como un síntoma o una solución al problema del perspectivismo, solución que, además, se presentaba como el principio de la epistemología y de la cotidianeidad. En realidad, implosionó la premisa de que para cada objeto del mundo sólo puede haber una representación narrativa. De pronto, quedó claro que se podía activar un potencial infinito de posibles historias sobre Prusia, igual que un potencial infinito de historias acerca de la evolución del *homo sapiens*. Creo que, tras la premisa implosionada del historicismo, el tema histórico del movimiento de la humanidad a través del tiempo se ha desplazado al tema –a veces angustioso– del estancamiento temporal y de la simultaneidad. Pues el futuro ha dejado

de presentarse a principios del siglo XXI como un horizonte de expectativas abierto a la acción. Más bien el futuro se nos aparece, de nuevo, como un conjunto de escenarios amenazadores e imposibles de prever con detalle (seguramente, quien esté familiarizado con la Edad Media conoce tales estructuras). Pensemos a este respecto en el calentamiento global, en la catástrofe nuclear o en las posibles consecuencias de un agravado desequilibrio demográfico. Frente a la consumación de dichos escenarios, queremos a lo sumo ganar tiempo, pero ya apenas confiamos en la posibilidad de poder evitarlos por completo. Al mismo tiempo, la frontera entre pasado y presente parece haberse hecho porosa. Los intelectuales alemanes, en especial, celebran este desplazamiento como la transición hacia lo que llaman la *Memoria-kultur*, algo difuso y al mismo tiempo deseable. Sin embargo, todavía no se pueden prever las problemáticas consecuencias que puede suponer inundar el presente de pasados. En cualquier caso, entre esos futuros amenazadores y un pasado que ya no se ha quedado atrás, aquel «breve y apenas perceptible presente» descrito por Charles Baudelaire en *Le peintre de la vie Moderne*, se ha transformado en un presente de simultaneidades cada vez más amplio[2]. En este presente ya no podemos olvidar nada de forma definitiva y, puesto que al mismo tiempo tendemos por motivos plausibles a darle la espalda al futuro, ya no sabemos hacia dónde deberíamos seguir avanzando.

Este presente dilatado, en el que se acumulan todas las experiencias hasta sobrecargarse, ya no puede ser el hábitat histórico del sujeto cartesiano, el hábitat de la tradicional autorreferencia moderna. Posiblemente, ello explica por qué, desde finales del siglo XX, se discuten con creciente intensidad

[2] Véase la descripción detallada de esta situación en mi ensayo «El presente se hace cada vez mas amplio», en *Merkur*, 629/630, 2001, pp. 769-784.

las nuevas concepciones de la autorreferencia, como la «nueva apropiación del cuerpo» o el «reencantamiento racional del mundo»[3]. El nuevo presente se caracteriza fundamentalmente porque su futuro específico es el resultado de un cambio en la fe en el progreso y en los ambiciosos proyectos como consecuencia del ánimo depresivo derivado del estancamiento. La impresión suscitada por la emergencia de ese nuevo cronotopo se podría contrastar con la ayuda de estadísticas consistentes y *objetivas*, pero no se trata de una cuestión que pueda resolverse con cifras y valores empíricos. Se trata, según la definición de Edmund Husserl, del tiempo como «forma de la experiencia», o de una construcción social del tiempo que es decisiva para que podamos conectar las transformaciones percibidas en el entorno con nosotros mismos y nuestras acciones. No voy a preguntar por los *motivos* de este supuesto cambio de cronotopo, de la misma manera que tampoco he preguntado por los *motivos* de la emergencia del historicismo a principios del siglo XIX y por sus condiciones epistemológicas. De hecho, los contextos a los que tales preguntas remiten son demasiado complejos como para, sin poder recurrir a un examen exhaustivo y detallado, permitirse algo mejor que respuestas tautológicas.

IV

Por lo que respecta a la impresión de que las Humanidades han llegado al final de una época de cambios paradigmáticos, se observa desde hace poco tiempo una evolución que podría coincidir con la implosión del cronotopo histórico y sus conse-

[3] *Rational Reenchantment* es el título programático –dado en repuesta a Max Weber– de una colección de ensayos editada por Joshua Landy y Michael Saller, publicados en Berkeley, University of California Press.

cuencias. Las Humanidades, como estructura académico-institucional, tienen por lo menos un siglo de vida, mientras que la mayoría de las disciplinas independientes que hoy las integran se remontan al Romanticismo. Por su parte, las Humanidades, en conjunto, han conservado la doble motivación e intuición que ya poseían los filólogos de la helenística Biblioteca de Alejandría: conservar o proteger los documentos, en su mayor parte textuales, de la erosión material y el olvido; y recopilarlos dentro del espacio de una biblioteca o en los archivos de una disciplina para evitar su dispersión. Forma parte de la lógica de la tecnología electrónica de la comunicación convertir estas dos funciones en obsoletas, pues nos acercamos a un futuro en el que todos los documentos, textuales o no, a disposición de la humanidad podrán aparecer en la pantalla de cualquier ordenador portátil[4]. Si esta situación termina dándose, y la única resistencia sería podría venir del sector jurídico, la energía innovadora de las Humanidades apenas mermará, aunque con seguridad las Humanidades deberán abandonar una de sus tareas centrales, y con ello el potencial de legitimación que conlleva. La asunción por parte de la tecnología electrónica de las funciones de conservación y recopilación sí agudizará un problema que ya anunciaba la implosión del historicismo, el de la dificultad para seleccionar objetos a los que podamos prestar atención. Con unas previsiones de futuro no demasiado halagüeñas y bajo condiciones de mayor complejidad, esta dificultad se ha incrementado. Desde la era de la retórica antigua hasta hace poco, la posesión del extenso tesoro del conocimiento sólo estaba a disposición de los grandes oradores. Hoy, el ordenador se ha convertido en un dispositivo que permite el acceso al conocimiento en una amplitud y densidad

---

[4] Véase mi comentario «Bibliothek ohne Buch», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 de marzo, 2008.

antes inimaginables. Ahora bien, desde un punto de vista neutral, deberíamos preguntarnos para qué va ser bueno todo esto.

V

Asistimos seguramente a la emergencia de un nuevo tipo de intelectual que cree saber dónde se encuentra la respuesta a cualquier pregunta, gracias a su versado dominio de las tecnologías electrónicas, pero también gracias a sus pacientes lecturas de los clásicos. Se diría que nos encontramos ante la tardía realización de ese erudito que en vano buscaba el General Stumm von Bordwehr –tan querido por los lectores de *El hombre sin atributos* de Musil– en la «mundialmente famosa biblioteca del patio» de Viena. El general pidió al bibliotecario del patio que le hiciera una «recopilación de los grandes pensamientos de la humanidad», pero el bibliotecario tuvo que negarse porque se consideraba a sí mismo como un mero bibliógrafo: «Señor General, ¿quiere saber por qué conozco todos los libros? Eso sí se lo puedo decir: ¡porque no leo ninguno!». Igual que el bibliotecario del patio, nuestros ordenadores conocen todos los libros, pero sería pedir demasiado a estos bibliotecarios-bibliógrafos que *recuerden* sus contenidos y que al mismo tiempo, como si los hubiesen *leído*, respondan a usuarios competentes cuando les hacen preguntas específicas. Esta posibilidad explica por qué hoy, en coloquios entre humanistas, los participantes más jóvenes impresionan a sus predecesores con la profundidad de su conocimiento sobre la especifica problemática y a menudo con verdaderos descubrimientos textuales. En cambio, la voluntad de síntesis, el valor para la tesis que cambia el punto de vista sobre las cosas, y quizá el gusto por la especulación, han disminuido claramente entre ellos. La síntesis, la tesis y las especula-

ciones han caído científicamente en descrédito, aún incluso cuando quienes dependen de ellas no son conscientes de que su estilo y estatus resultan faltos de compromiso e injustificados empíricamente. Las autoridades intelectuales más significativas del presente quizá todavía toleran a sus sucesores dichos *excesos*, pero no más. Cuando comenzaron sus carreras los que hoy están a punto de ser nombrados eméritos, en la gran época del estructuralismo, la lingüística y Noam Chomsky, era corriente la promesa, que no pocas veces sonaba como amenaza, de que para uno u otro fenómeno cultural pronto escribirían una *gramática*. Dichas *gramáticas* debían situarse entre la *exposición* y la innovación. Nada hay más ajeno a los jóvenes eruditos de hoy que esta forma de ambición intelectual, lo cual no constituye necesariamente un síntoma de decadencia académica.

VI

Con el surgimiento del cronotopo del presente dilatado, sobre el que antes hemos reflexionado, el sujeto cartesiano clásico ha perdido su concreto marco histórico de desarrollo. Un síntoma de ello se puede apreciar en el esfuerzo filosófico y pseudo-filosófico, hoy tan frecuente, por recuperar para el concepto tradicional de sujeto componentes como los de cuerpo, espacio, presencia y sensualidad. Para dicho sujeto, a cuya dimensión autorreferencial pertenece de nuevo el cuerpo como sucedía antes del comienzo de la modernidad, y para quien está bloqueada o, cuando menos, claramente mermada la capacidad de pensar el futuro mediante escenarios modificados por su conducta, para dicho sujeto –repito– la dimensión de la acción, de la transformación permanente y de la consiguiente renovación del mundo, ha de ser menos central de lo que ha sido en la mo-

dernidad y de lo que todavía resulta en la actualidad. En lugar de eso, y seguimos especulando, debería pasar de nuevo a primer plano una tendencia que funciona desde épocas arcaicas, la de encontrar en el mundo tal y como nos viene dado espacial y temporalmente, en el repetido ciclo de lo habitual, los lugares *adecuados* para el cuerpo y el intelecto humanos, es decir, la de inscribir el mundo espacio-material en el cuerpo y el intelecto[5]. Esto sería una forma de ese *ser-en-el-mundo* cuyo análisis ocupa el centro de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Teniendo en cuenta que son *rituales* las instituciones que posibilitan dicha inscripción, cabe preguntarse si en el nuevo presente, a la transformación del estatus y de las formas de producción de conocimiento, no le correspondería un cambio de función de la cultura que se manifiesta en la esfera del ritual. Dicho cambio de función situaría la cultura en radical oposición a la clásica insinuación de que, precisamente por su *autonomía* y distanciamiento de la cotidianidad social, el arte es para la sociedad un agente permanente de irritación, provocación y transformación.

VII

Precisamente en la ciudad del General Sturm von Bordwehr, nuestro estudioso americano tuvo recientemente una conversación con un filósofo vienés que le recordó que ciertas ideas sobre la cultura pueden inscribirse en la esfera del ritual. Habían quedado para cenar en la terraza de uno de los restaurantes del *Museumsquartier* vienés que no se encuentra muy lejos del *Hofburg*. Sorprendentemente puede competir con éste en extensión y está rodeado de museos (obviamente), teatros, salas

[5] Véase H. U. Gumbrecht, *Production of Presence*, *op. cit.*, pp. 80-86.

de conciertos e instituciones que, bajo la forma de diversas especialidades académicas, pretenden responder a las exigencias actuales del arte. En una magnífica noche templada de principios de verano pululaban entre los imponentes edificios cientos, o quizá miles de jóvenes, pero también conmovedoras parejas de jubilados ávidas de juventud y, por supuesto, jóvenes trabajadores que disfrutaban de su tiempo libre. Sentados en bancos de piedra, estaban inmersos en conversaciones que parecían amistosas y a veces acaloradas, hacían cola para comprar entradas o simplemente disfrutaban de su casero pan con mantequilla y de una bolsa de patatas. Seguro que aquel día, uno cualquiera, el adinerado gobierno austriaco tuvo motivos suficientes para llegar a la autocomplaciente conclusión goethiana de que ése era «el verdadero cielo de su pueblo», ya que en el *Museumsquartier* grandes y pequeños podían desarrollar y experimentar la auténtica existencia humana: «Aquí está el verdadero cielo del pueblo; / llenos de alborozo, todos, grandes y pequeños, lanzan gritos de júbilo: /Aquí soy hombre, aquí me permito serlo».

Sólo el filósofo vienés parecía descontento, cuando no de mal humor. Una larga estancia en Nueva York, no hacía demasiado tiempo, le había resultado –comentaba– muy decepcionante. No había asistido a ninguna manifestación cultural valiosa: la ópera era convencional, las escenificaciones dramáticas, comerciales, y la interpretación de la orquesta, descuidada. Así pues, había vuelto con la certeza, totalmente edificante para su patriotismo, de que Viena era la capital cultural del mundo. En el centro del barrio de los museos, sentado frente a su *gulasch*, el americano no estaba ni para rectificaciones patrióticas, ni para

[6] Citado según *Fausto*, de Johann Wolfgang von Goethe; edición de Manuel José González y Miguel Angel Vega; traducción de José Roviralta, Madrid, Cátedra, 2002.

hacer aprobaciones autocríticas con la boca llena. «Capital cultural del mundo» era exagerar un poco, admitió con gusto; pero «capital mundial de eventos culturales» podría ser una fórmula adecuada para el presente vienés. Sólo al oír esta peculiar frase, el americano comprendió que el *Museumsquartier* es, en gran medida, el lugar de la cultura extática de eventos, aunque suene a oxímoron, pues los *eventos* del presente están más bien lejos de la repentina grandiosidad del éxtasis. La figura central de la cultura de eventos –siguió, no obstante, elucubrando– es obviamente el *curator*, y entendió por fin por qué el verbo *kuratieren* (curar, comisariar) había hecho una inigualable carrera ascendente en el alemán del pasado. Pues el *curator* es una concreción, quizá simplemente *la* concreción, del nuevo intelectual. Se trata de un creador cultural que sobre todo sabe *dónde* puede encontrar *el* conocimiento y, en su caso particular, *dónde* puede encontrar *los* objetos culturales.

A esto se añade su capacidad para presentar el conocimiento y los objetos en el espacio, de tal manera que los visitantes de la exposición comisariada puedan encontrar su sitio –en el sentido más espacial de la palabra– en la cultura, mientras se pasean con atención, y a veces incluso con devoción, entre las obras expuestas. Al *curator* no le preocupa la innovación, dinámica que le pone más bien nervioso, sino la calidad de las experiencias, susceptibles de ser recuperadas y proporcionadas por objetos acumulados a lo largo de los siglos. A esta función hace mucho que se han adaptado las carteleras de los teatros y óperas de Viena y de otras capitales culturales de Occidente. El número de las nuevas obras, óperas y composiciones representadas se ha reducido lo justo, como si con ello se evitara el posible reproche de que se niega a los actuales creadores el apoyo que les corresponde de acuerdo con el concepto socialdemócrata de justicia. Sin embargo, en toda prestigiosa cultura de eventos, los

clásicos se ponen en escena de forma cada vez más perfecta, de manera que ya no importan tanto las ideas provocadoras o meramente iconoclastas, como sucedía en la dirección teatral hasta hace poco, cuanto el cultivo de unos matices que están cambiando permanentemente. Sólo quien haya tenido el tiempo suficiente para asistir a todas las anteriores puestas en escena, sabe apreciar realmente la última *producción* del *Rosencavalier*. Matices, en suma, dentro de un mundo en el que lo mismo puede regresar: no es otra la fórmula de los eventos en serie que componen nuestra cultura.

VII

Con las fórmulas del retorno matizado se debilitan las jerarquías tradicionales de calidad y exigencia. Los tonos celestiales del rey del vals, Johann Strauss, así como el mundo de champagne de la *operetta*, están listos para ser redescubiertos junto a las óperas de Richard Strauss, a las que hasta ahora no se había prestado la debida atención en el repertorio. Se tomó como una alegoría, que ni siquiera sorprendió mucho, la nivelación democrática que supuso instalar la zona de hinchas, durante la Eurocopa de fútbol de 2008, entre el *Hofburg* y el *Museumsquartier*. Quien por una costumbre adorniana o por pura pasión política se mofa de dichas estructuras, parece estar irremediablemente anticuado o, lo que es aún mucho peor en el mundo de la Unión Europea, parece ser descaradamente elitista. Pues nunca antes el arte había tenido tantos admiradores verdaderamente sinceros que ya no pueden ser reducidos a los decimonónicos conceptos de *burguesía de la cultura* o de *aristocracia cultural*. Hoy la educación se convierte en un proceso de formación que dura toda la vida, al que nunca es demasiado

tarde para incorporarse, y que apuesta más por el discurso propedéutico y el ejercicio que por aquella vieja educación cuya –por así decirlo– internalización osmótica formaba parte de los *modales* tradicionales. Esto recuerda a la temporalidad interpretada con agudeza por el ex-canciller Helmut Schmidt, según la cual tendían a coincidir el final de la formación y el principio de la edad de jubilación. Pero también recuerda a esa temporalidad atravesada por el *ethos* de la ausencia de compromiso, tal y como se expresa en el concepto de «pareja para un periodo de la vida». No importa lo maliciosos que resulten los comentarios que hagamos los intelectuales de ayer: la nueva realidad dominante, la construcción artística de la cultura de eventos, supera sin esfuerzos los audaces sueños de los idealistas alemanes de la época de 1800, y esto trunca muchos, si no todos, prejuicios y contra-argumentos. Quizá el proceso de formación cultural permanente (desde la educación hasta la cultura de eventos, incluso la *autonomía del arte* conceptualizada por primera vez por los idealistas y reivindicada con fuerza desde el siglo XIX) sea equivalente, por irónico que parezca, a la realización de la utopía central por las vanguardias históricas.

No estoy afirmando que la *autonomía del arte*, al mismo tiempo considerada sublime y denunciada por limitada, haya quedado abolida en nuestros días porque los *patrocinadores* locales y las multinacionales estén preocupados, cuando no obligados, por hacerse querer mediante la promoción cultural. Escandalizarse por este asunto, o encontrarlo siquiera merecedor de una atención especial, suena a la más anticuada *crítica cultural*. Mi observación acerca de que se pueda eliminar la *autonomía del arte* se refiere a una posible desaparición de la discontinuidad entre los múltiples modos de experiencia estética y la cotidianeidad de la economía y la política. El arte y la experiencia estética se unían antiguamente en un mundo exterior a

la cotidianeidad, que constituía una alternativa, a veces celestial, a la prosa de la vida. Pero en los centros de las nuevas ciudades, libres de tráfico, se construyen, según los planos de arquitectos cada vez más famosos, museos y salas de conciertos, donde los eventos producen un gran impacto sobre el nuevo presente. Por un lado, los edificios de gobierno y las entidades bancarias están desplazándose hacia el espacio anónimo de la periferia, y, por otro, ya no se tienen en cuenta sus funciones o criterios técnicos de seguridad, sino, como sucede en la recién inaugurada embajada estadounidense de Berlín, el criterio de una nueva estética de construcción metropolitana. Este hecho parece una nueva representación espacial de algo que raramente se menciona: que la participación cultural se está desplazando –en Europa, en cualquier caso– del centro de la vida del contribuyente a las formas tradicionales de trabajo. Tal vez el estancamiento no sea en absoluto un precio demasiado alto a cambio de este tipo de progreso masivo, existencial y social.

Capítulo IV

A este lado del sentido
De un nuevo anhelo de sustancialidad

I. Las huellas del movimiento

Cada seis años se celebra el reconocido congreso internacional sobre Hegel en Stuttgart, la ciudad natal del filósofo. Quien, además de un particular interés académico, tenga cierta sensibilidad para lo atmosférico, puede interpretar los temas de las jornadas como síntomas del estado de ánimo intelectual y de sus cambios. Enfocado precisamente desde este punto de vista, el tema elegido para el congreso de 2005 resultó especialmente delicado, como si quisiera excluir desde el principio una afinidad con el presente intelectual: «De la lógica al lenguaje» fue el tema elegido, con el cual se hacía referencia a unas premisas de la construcción conceptual y del pensamiento que en el pasado reciente apenas se encontraban en el centro de mira de la atención filosófica. Según estas premisas, en el lenguaje se articulan y organizan movimientos del ser y del pensamiento, lo que se conoce con el nombre de *dialéctica*, que ocupan un estatus más básico, más *profundo*, en relación con el lenguaje. Sin embargo, Rüdiger Bubner, en un discurso de inauguración carente por completo de pompa o de un programa mesiánico, dio a entender que un tema, de apariencia monumental, surgía en realidad como reacción a un movimiento que acababa de ponerse en

marcha. De la misma manera que Hegel creyó haberse deshecho de su intuición sobre la estructura dialéctica de las transformaciones del mundo, sobre todo en relación con el lenguaje y las descripciones lingüísticas, las filosofías dominantes del siglo que siguió a Hegel coincidieron en la convicción de que todos los intentos de alcanzar lo que se encontraba «más allá del lenguaje», o en un nivel «más profundo que el lenguaje», eran empresas condenadas al fracaso, empresas en las que sólo cabía la ingenuidad o la pompa intelectual. Desde comienzos del siglo XX, esto mismo se convirtió en el impulso básico del *giro lingüístico*, bajo cuyo reino la sobriedad cargada de *pathos* de ciertos aforismos de Wittgenstein gozaba de inmensa popularidad: «Los resultados de la filosofía son los descubrimientos de simples disparates y de los hematomas que le han salido al intelecto por arremeter contra los límites del lenguaje». Hoy dichas citas empiezan a sonar demasiado conocidas y, por tanto, algo gastadas, lo cual está relacionado con el hecho de que muchos de nosotros, a pesar de las advertencias lanzadas desde el campo de la filosofía analítica, podemos de nuevo imaginarnos –o por lo menos desear, anhelar– que, partiendo del lenguaje, como dijo Bubner, podamos encontrar el camino de vuelta a la lógica o, de forma más general, a un postulado de realidad fuera del lenguaje. Para todos los que tienen intereses filosóficos, el análisis del lenguaje ya no es, en el sentido sobrio del Wittgenstein tardío, el objetivo último de la sabiduría filosófica.

Así pues, entre las convenciones del mundo filosófico en el que creció mi generación, destacaba el menosprecio y rechazo de los postulados de realidad situados fuera del lenguaje, o, por lo menos, fuera de la conciencia, como *metafísicos*, esto es, como situados «fuera del alcance de la ciencia», según el *Oxford Dictionary of Philosophy*. Muchos de los deseos de realidad persiguen neutralizar este viejo menosprecio, que de forma siste-

mática ve en ese deseo una quijotada intelectual, sirviéndose de sus propias argumentaciones. En lugar de colocarse en los márgenes de un «afuera del lenguaje» metafísico, utilizan a su favor la coletilla «a este lado», y así le dan la vuelta al dardo del reproche. «A este lado» del lenguaje, del sentido, de la hermenéutica, es donde quieren estar: del lado de una realidad que debe haber caído en el olvido porque es más elemental que lo inmediatamente accesible a través de la conciencia, el lenguaje y sus conceptos. El *pathos* que hallamos en la insistencia por colocarse a este lado de la conciencia, del lenguaje y del sentido se parece a la retórica de la primera página de *Ser y tiempo* de Heidegger, donde se prepara al lector para un uso de la palabra *metafísica* que recobra su significación original y apunta contra aquellas filosofías de la conciencia que pretenden representar, desde la interpretación y el sentido, la particularidad de la existencia humana. Por ello, Heidegger concederá posteriormente a Friedrich Nietzsche el título honorífico del último pensador metafísico o del primer pensador post-metafisco. En todo caso, mientras el nuevo postulado de realidad de nuestro presente no consiga ser desplazado hacia una posición situada «al otro lado del sentido», se aferrará a la posibilidad de criticar como *metafísicas*, en el sentido de «más allá de lo material», las filosofías de la conciencia, del lenguaje y los llamados *constructivismos*. En sí mismo, ese postulado de realidad encarna una proximidad a lo material o, en todo caso, a lo concreto. Así que ya ni siquiera está segura la *ontología*, el concepto peor considerado de la dominante ortodoxia filosófica que hasta hace poco seguía utilizándose sin restricciones.

II. JUEGOS LINGÜÍSTICOS DE POLARIDAD INVERTIDA

Pero allí dónde se invierte, o se vuelve incierta, la dirección del reproche metafísico, se desarticulan también ciertos juegos lingüísticos de intimidación y control intelectual, junto con las correspondientes fórmulas de demostración de fe. Hace unos años, nada peor podía ocurrirle a un intelectual preocupado por su prestigio que verse afectado por el reproche de hacer declaraciones *esencialistas* o *sustancialistas*. El significado de uno y otro anatema eran, en gran medida, sinónimos. No se remiten al concepto aristotélico de sustancia, en el sentido de «unidad de forma y materia», sino que remiten a la sospecha de que (*horribili dictu*) la existencia, e incluso el acceso a la realidad, se halla subordinada a un lugar situado fuera de la conciencia. Entretanto se ha hecho posible –y atrévase usted a hacer la prueba– devolver la pregunta y, cortésmente, como si no lo hubiera comprendido, decir: ¿a qué se refiere con dicho reproche de sustancialidad? O de forma algo más agresiva: ¿no podrían existir buenos motivos para contar con realidades situadas fuera de la conciencia? Le aseguro que con ello provocará consternación, o cuanto menos una confusión que impone cierto respeto, entre los *agents provocateurs* que, confiados, no están acostumbrados a tener que responder a estas preguntas. Hasta qué punto le interesa realmente la accesibilidad de lo sustancial fuera de la conciencia es, en este caso y de momento, algo secundario. Resulta simplemente asombroso descubrir cuánto se había apartado el *mainstream* filosófico de esta posibilidad.

Mientras tanto resulta posible lograr victorias parecidas planteando directamente distinciones *binarias* sin sentir remordimientos, es decir, sin tener que introducir inmediatamente fórmulas de disculpa o de explicación personal. Haga la prueba comenzando su ponencia, en un coloquio sobre estudios litera-

rios, con el anuncio de que quiere partir de una diferencia básica entre textos de ficción y de no ficción. Ni con la ayuda del diablo, o del espíritu santo, conseguirá evitar que algún fan de Derrida, con fingida sorpresa, le pregunte inmediatamente si es que acaso no se había dado cuenta de que estaba a punto de establecer una distinción binaria. Usted puede replicar que no sabe por qué ello es tan reprobable, y añadir, si quiere agotar la paciencia de su interlocutor, que tiene claro lo provisionales, subjetivas y necesitadas de aceptación que están todas las distinciones conceptuales. Seguramente, el *agent déconstructeur* ni siquiera sabrá con exactitud de dónde viene la tradición de su propia fobia al binarismo. En este caso, usted puede reconocer, con fingida bondad y generosidad, que, ciertamente, la crítica de Jaques Derrida al rígido estructuralismo lingüístico de finales de los años ochenta alcanzó su objetivo en aquella época; y después puede añadir lo mucho que cuesta asumir la idea de que sólo se puede otorgar sentido a un texto desde un enfoque subjetivo. En efecto, el mérito permanente del movimiento desconstruccionista consiste en haber generalizado, dentro del mundo intelectual, la convicción de que la atribución de sentido depende fundamentalmente de enfoques subjetivos y de que los textos no se pueden referir a un afuera.

Cuando termine con su condescendiente ironía, quizá haya ido demasiado lejos y haya terminado volviendo a las afirmaciones de la era del *giro lingüístico*, las relativas a la necesidad de conectar todo pensamiento con las filosofías de la conciencia y del lenguaje. En cualquier caso, todavía permanece desatendida aquella ambivalente dimensión de la desconstrucción que, aunque era obvia en sus orígenes, pronto fue descuidada y finalmente abandonada; me refiero a la que transmite una sensación de hastío frente a un mundo que, en relación con el plano del sentido y de la conciencia, carece de un «a este lado». Con

más exactitud, estoy haciendo referencia al tema de la forma externa del lenguaje, tratado en los libros y ensayos tempranos de Derrida. La filosofía derridiana se convirtió en crítica del logocentrismo por su crítica de la convicción, propia –en su opinión– de la fenomenología, de que los textos o toda manifestación estática podían estar presentes en la conciencia individual. Derrida opuso a esto la experiencia cotidiana de que sólo podemos percibir la materialidad –la *apariencia*– de un texto en fragmentos puntuales; lo que *mutatis mutandis* también debe ser válido para su dimensión de sentido. En cada momento de la lectura estamos presentes con nuestra conciencia en un lugar específico del texto. Este empleo argumentativo de un nivel no metafísico –en el sentido heideggeriano– o *superficial* del lenguaje coincide con el *basso continuo* de la queja, que en los escritos de Paul de Man se hizo más evidente que en los de Derrida, contra la supuesta incapacidad del lenguaje para capturar todos los elementos del mundo extralingüístico.

Si la desconstrucción, en el transcurso de la historia de su recepción, se ha transformado en una filosofía –verdaderamente *pura*– del lenguaje y de la conciencia, sólo puede haber ocurrido, por así decirlo, con todo el dolor de su corazón, ya que su punto de partida se hallaba en las antípodas, por ejemplo, de la auto-ironía que adscribe Richard Rorty al pragmatismo, o de la levedad de los diferentes constructivismos que tienen un efecto un tanto ingenuo. A esta misma ambivalencia hace referencia una paradoja, programática y famosa, de la introducción de Derrida a su *Grammatologie*. En ella constata que se está perfilando un final histórico para la «era del signo», un final histórico de esa cultura para la cual el sentido que reside más allá de lo material es la realidad central, y, por lo tanto, un final histórico de la metafísica, a pesar de que tal vez nunca lleguemos a superar dicha era. En esta ambivalencia se percibe, por un

lado, una clara tendencia crítica hacia la metafísica, lo cual estaba justificado por la afinidad de Derrida con Heidegger; y, por otro, una tendencia a la resignación frente a la supuesta inevitabilidad del signo y de la metafísica que, por lo demás, posibilitó que su estilo intelectual siguiera siendo popular dentro del mundo de las interpretaciones. Si lo he entendido bien, de esta ambivalencia surgió el anhelo actual, la fascinación por la sustancialidad –como la describió Derrida–, sin que nunca se hubiese elevado a motivo, siquiera velado, de su filosofía. Parece una novedad que hoy muchos menos intelectuales que hace cinco o incluso diez años se sientan cómodos en ese lugar intermedio de melancolía deconstruccionista. En otras palabras, la imposibilidad de dejar atrás la metafísica tan sólo supone para nosotros un leve consuelo, un gesto de resignación demasiado tímido ante las limitaciones de la conciencia y ante el relativismo de las perspectivas dentro de las que no queremos, sin más, reconocernos.

III. Reactivación de una ambivalencia

Desde el Renacimiento, una ley estructural de la cultura occidental, justificada de forma curiosa, dio forma al contexto de este amplio periodo. En virtud de esta ley, el anhelo de sustancialidad crecía y se reactivaba en la medida en que la autorreferencia metafísica del hombre triunfaba y se hacía omnipresente. Aquello que Descartes, a principios del siglo XVII, conceptualizó de una forma tan concisa y conocida, el paradigma sujeto/objeto, o el contraste ontológico entre la autorreferencia humana que se restringe a la conciencia y el mundo de los objetos que debe articularse en el espacio, ya venía mostrándose a grandes rasgos desde los siglos XIV y XV. El hecho de otorgar un sentido

al mundo y de poder modificarlo, a ser posible hacia un objetivo, de acuerdo con esta interpretación, era lo que la modernidad occidental experimentaba como *historia*, como su forma de vida individual y colectiva. Gracias al desarrollo de las ciencias naturales modernas, con el investigador como *cogito* observador, según la descripción y crítica que de forma definitiva expuso Heidegger en su ensayo «La época de la imagen del mundo», pero también gracias a los éxitos de la técnica impulsada por las ciencias naturales y a la emergencia del Estado burgués, esta forma de vida, cuya única condición consistía en el estricto acatamiento de la separación metafísica entre sentido y materia, celebró hasta la Ilustración sus triunfos sin ambivalencias.

Pero la Ilustración fue, al mismo tiempo, aquella época, y esto se ha visto más claramente que nunca en un pasado muy reciente, en la que se manifestó por primera vez la ambivalencia de un anhelo de sustancialidad que ya no coincidía con el anhelo de la religión tradicional. El famoso comentario de Francisco de Goya al grabado 43 de sus *Caprichos*, «el sueño de la razón produce monstruos», no sólo significa que «los monstruos despiertan cuando la razón duerme», sino también que «el sueño mismo de la razón da a luz monstruos». Los monstruos, a los que Goya permite revolotear sobre el sueño del filósofo, son emblemas de la sustancia: aparecen como mullidos plumajes nocturnos, opacidades más amistosas que amenazantes, como, sencillamente, aquello que se opone de manera emblemática a la concisión e inmaterialidad de los pensamientos. Dos décadas antes, Denis Diderot en *Le rève d'Alembert* habia sometido al filósofo y matemático d'Alembert, atrapado en sus delirios febriles, a un particular *experimento*, muy poco científico, del que su amiga Mademoiselle de Lespinasse informa al médico de d'Alembert en el siguiente texto:

> Entonces, con un profundo suspiro, añadió: «¡Qué vanidoso es nuestro pensamiento! ¡Qué míseras son nuestra gloria y nuestro trabajo! ¡Qué dolorosamente limitada es nuestra mirada! Nada hay consistente [*il n'y a rien de solide*], salvo beber, comer, vivir, amar y dormir [...]». Entonces su rostro adquirió un color más vivo. Quise tomarle el pulso, pero tenía la mano enterrada no sé dónde. De pronto tembló como agitado por un calambre. Tenía la boca entreabierta. Respiraba de forma entrecortada. Suspiró profundamente, suspiró de nuevo, más suave, pero más profundamente. Entonces volvió la cabeza sobre la almohada y durmió tranquilo. Yo le observaba con atención y me sentí conmovida sin saber por qué. Mi corazón latía con fuerza, pero no por miedo. Un instante después esbozó una sonrisa y susurró: «En un planeta en el que los humanos se reprodujesen como los peces, donde el hombre simplemente pusiese su freza junto a la freza de la mujer, me sentiría mejor. No se debe desaprovechar nada que pueda ser útil. Así que, Mademoiselle, si pudiera recoger esto, guardarlo en un frasco y entregárselo a [el gran científico] Needham...».

El esperma del filósofo d'Alembert representa en esta escena el equivalente a los mullidos plumajes nocturnos del capricho de Goya. Aquí la sustancialidad opaca del ser, opuesta a la racionalidad y forma de los pensamientos, se confunde con la potencialidad de la vida.

No obstante, quien admita sin problema alguno esta sustancialidad en Goya y, en un sentido más literal, en el *D'Alembert* de Diderot, ha de reconocer que el ascetismo de la imagen científica y cartesiana del mundo ganó una intensidad mucho más dramática durante aquella transición histórico-epistemológica de principios del siglo XIX que, desde Michel Foucault, llamamos «crisis de la representación» y que se podría describir, volviendo a los conceptos de Niklas Luhmann, como la emergencia de un observador de segundo orden. El observador cartesiano, que no puede evitar observarse a sí mismo en el acto de observar, des-

cubrirá, en primer lugar, que su conocimiento depende de la perspectiva, y que por ello la comprensión del mundo como totalidad se convierte en objeto de un profundo escepticismo. Descubrirá, en segundo lugar, el papel esencial que desempeñan su cuerpo y sus sentidos respecto a la observación del mundo, de manera que aparece como un problema, hasta ahora no resuelto, el vínculo entre la apropiación del mundo mediante conceptos (experiencia) y la apropiación del mundo mediante los sentidos (percepción). De esta divergencia resultó, hacia finales del siglo XIX, la separación institucional entre las Humanidades y las ciencias naturales. Las consecuencias epistemológicas de la emergencia del observador de segundo orden, acumuladas a lo largo del siglo XIX, engendraron también una atmósfera de crisis generalizada en torno a 1900, ante la cual reaccionaron las fenomenologías de Husserl y Bergson. Esta atmósfera de crisis, que se puede rastrear hasta la actualidad, se vivió con la impresión de que el ser humano, entendido como sujeto que experimenta, se había alejado tanto del mundo de las cosas, entendido como objeto experimentable, que resultaba ingenua la convicción de que el mundo aún podía ser *comprendido*.

El proyecto fenomenológico de lograr una descripción de las estructuras de la conciencia mediante la introspección, y con el objetivo provisional de *extruer* estas estructuras de la experiencia del mundo y acercarse lo más posible a su experiencia inmediata, así como la esforzada lucha de los filósofos analíticos *avant la lettre* por establecer unas mínimas posibilidades de referencia del mundo y, por supuesto, el *giro lingüístico*... todos estos casos fueron reacciones a esta larga y grave crisis epistemológica. Esto es válido también, sobre todo si se tiene en cuenta la cultura intelectual de la tercera década del siglo XX, para las ideologías y filosofías recogidas bajo el nombre de *la revolución conservadora*, a la cual pertenece de forma central

y emblemática *Ser y tiempo* de Heidegger. En contraste con sus antecesores fenomenológicos y sus coetáneos analíticos, Heidegger dejó con este libro de preocuparse por salvar el paradigma sujeto/objeto. Su principal novedad reside mucho más en introducir el concepto «*ser-en-el-mundo*», con el que la existencia humana como *Dasein* debía recuperar su articulación espacial, el cuerpo, y por consiguiente una dimensión de sustancialidad en medio del mundo. Sin embargo, el principal responsable de la pérdida de dicha sustancialidad, o más bien, el verdadero chivo expiatorio de la genealogía histórico-filosófica que Heidegger ofrece a su propia *ontología existencial*, es René Descartes:

> Descartes no sólo elude completamente la pregunta ontológica por la sustancialidad, sino que también afirma explícitamente que la sustancia como tal, es decir, la sustancialidad, es inaccesible en sí misma y por sí misma. [...] Pero si no se da siquiera esta posibilidad, entonces será necesario demostrar en forma explícita que Descartes no sólo ofrece posiblemente una interpretación ontológica errada del mundo, sino que su interpretación y los fundamentos de ella llevaban *a pasar por alto* tanto el fenómeno del mundo como el ser del ente intramundano inmediatamente a la mano[1].

Este tono severo muestra que aquí la acumulación de los motivos de resistencia contra el dominio de la conciencia se ha convertido en una posición filosófica alternativa. No obstante, en *Ser y tiempo*, el ser-en-el-mundo se actualiza sobre todo como el *estar a la mano* del mundo; esto es, como la premisa de que el mundo y sus objetos están, por principio, familiarizados con el ser. Aunque estos conceptos ya están muy cerca de mantener relaciones paradójicas, se puede decir que la *sustancialidad*

[1] *Ser y Tiempo*, §§ 20 y 21, pp. 94 y 95.

postulada por Heidegger en *Ser y tiempo* sigue siendo, a todas luces, fenomenológica; algo así como una familiaridad con el mundo que se hace posible a través de la cultura y la tradición. Esta es, precisamente, la condición previa a partir de la cual Rorty piensa que la filosofía temprana de Heidegger es en gran parte compatible con su propio pragmatismo.

Con independencia de dónde pretendamos, si éste es el caso, introducir una *Kehre*, o incluso una ruptura con el posterior desarrollo de la filosofía de Heidegger, veremos que desde mediados de la década de los treinta dedicó cada vez más atención al tema de la «recuperación del ser» [*Selbstentbergung des Seins*], algo que en *Ser y tiempo* apenas había desarrollado. *Introducción a la metafísica*, una clase que dio en 1935, pero publicada por primera vez después de la Segunda Guerra Mundial, marca en mis lecturas un punto de inflexión a este respecto. Sin la menor duda, el concepto de ser está más cerca del polo del noúmeno que los conceptos de *ser-en-el-mundo* y *estar a la mano*; sin duda, el *ser* está cerca de aquello que ya no se muestra a la conciencia humana. Tal vez se puede decir que el concepto de ser de Heidegger es tan difícil, o imposible, de comprender porque es el lugar del experimento y, a la vez, nos lleva a preguntarnos cuánto podemos acercarnos a la dimensión de lo nouménico sin abandonar del todo la dimensión de lo fenoménico.

Sorprendentemente, desde el punto de vista actual, en el segundo tercio del siglo XX, hasta la época de 1968, el concepto marxista de *materia*, que apenas se desarrolló cuando parecía sugerir una promesa epistemológica, ha satisfecho para muchos intelectuales esta necesidad de estar lo más cerca posible del mundo real, sin ignorar con ello el estado de reflexión que había alcanzado la filosofía de la conciencia. Por esta razón la afinidad del marxismo con el Walter Benjamin tardío tiene que ver, cier-

tamente, con su forma de dejarse fascinar por los efectos de inmediatez de las cosas, provocados, bien por un juguete antiguo en los pasajes del París del siglo XIX, bien por los recuerdos del mundo de los objetos de su infancia berlinesa. Su insistencia sobre el mundo de los objetos «a este lado del sentido» es lo que aún hoy nos atrae de la obra de Walter Benjamin, mucho más que aquellos posicionamientos para los cuales proporciona un conceptualismo explícito, y para los que, en la mayoría de los casos, se pueden encontrar alternativas más sólidas y, en cualquier caso, filosóficamente más complejas.

En todo caso, en la segunda mitad del siglo XX, aquella ambivalencia, cuya genealogía nos preocupa, había encontrado una forma de articulación en el mundo de las Humanidades que quizá se pueda considerar, en sentido hegeliano, una dialéctica; articulación que empieza, en nuestra retrospectiva actual, a esclarecerse y perfilarse. Si asumimos que la separación de las Humanidades de las ciencias naturales, llevada a cabo alrededor de 1900, y su compromiso con los instrumentos de interpretación, se consumó y se pagó con una pérdida de sustancialidad y concreción del mundo, entonces se entenderá que, dentro de la historia de las Humanidades, las fases dedicadas forzosamente a la concreción del mundo dieran paso a las dedicadas a una interpretación centrada en la conciencia y en la autoconciencia. Los marxismos, estructuralismos y esas estéticas de la recepción dirigidas al pueblo dieron paso a la gran era de la *interpretación inmanente* y del *New Criticism* de los años cincuenta. Éstas fueron relevadas por las acrobacias –secretamente nostálgicas– de la conciencia de reconstrucción, así como por el constructivismo cargado de fantasía del *New Historicism*. Seguidamente vinieron los radicales y socialdemócratas *Cultural Studies* y las ciencias de los medios, que todavía hoy en Alemania reclaman con insistencia su posición «a este lado del sentido».

IV. EL ENTORNO DE LO INDIRECTO

Después de la aparición de los *Cultural Studies* y de los estudios sobre los medios de comunicación, esto es, en las dos últimas décadas, sorprende que haya habido tan pocas novedades en el escenario de las Humanidades, sin contar los múltiples *feedbacks* y *revisiones* de la interpretación textual, la filología o la conservación de los clásicos, que, a pesar de los tonos, a veces algo estridentes, de excesivo resentimiento, no son más que síntomas del estancamiento. ¿Por qué el péndulo de las modas humanísticas –y quizá ya no tengamos nada que objetar contra las modas– no se ha movido de nuevo hacia la dirección de la interpretación? ¿Y por qué, al mismo tiempo, tenemos la impresión de que el anhelo de un lugar epistemológico «a este lado del sentido» mantiene despierta una latencia a la que no sabemos muy bien cómo dar vida? Además, ¿quiénes somos *nosotros*?

Quizá la obstinación intelectual por seguir el lado no metafísico esté relacionada con el hecho de que el verdadero triunfo no haya tenido lugar en la primera línea del mundo académico, ni en la alta cultura, sino en nuestras vidas cotidianas. Pasamos nuestra vida sentados frente a pantallas de ordenadores que someten nuestra conciencia a las estructuras y reglas del *software* y a sus programas; ordenadores que hace mucho redujeron nuestros cuerpos a esa especie de ente neutral que, en francés, se llama *support*, es decir, a un dispositivo portador del *cogito*. Mientras estamos unidos a nuestros ordenadores, la dimensión del espacio queda en cualquier caso eliminada. Las conciencias situadas al otro lado del planeta se hallan tan presentes a través del *e-mail* como lo están las conciencias del despacho de al lado, y el flirteo electrónico, que sigue avanzando, ha terminado concediendo al sexo telefónico un estatus, hasta hace poco insospechable, de arcaismo erótico. Con independencia de qué sea lo

que se nos dice que hemos de tomar como real, o bien es demasiado microscópico, o bien demasiado macroscópico para ser experimentado con inmediatez, con lo cual se ha hecho realidad otro pronóstico contenido en el ensayo «La época de la imagen del mundo» de Heidegger. Los virus y los códigos genéticos se consideran reales, mientras que no sabemos si el universo, que podemos calcular cada vez con más variantes, se encuentra *actualmente*, y este adverbio puede abarcar millones de años, en un movimiento de expansión o contracción. No obstante, sí que sabemos que el viejo sueño de viajar por el universo, con nuestro cuerpo incluido, no se hará realidad. Tanto nos hemos acostumbrado al hecho de que todo lo anunciado como real debe ser invisible e inalcanzable para nuestros sentidos, que la visualización de lo que realmente es invisible se ha convertido en un automatismo de nuestra vida cotidiana que tiende, a menudo, a poderosas tautologías. Así, no sólo los ponentes de los seminarios sobre dirección de empresas visualizan, a través del *power point*, el movimiento de las ingentes cantidades de dinero de las que hablan, sino que también los oradores de nuestro tiempo duplican sus palabras con proyecciones en *power point* para hablar del ritmo de los himnos de Hölderlin, como si sus voces ya no pudieran alcanzar ni los oídos ni los cuerpos de los oyentes, que casi siempre son pocos.

Cuando viajamos, lo que cada vez hacemos con menor esfuerzo y probablemente con menos motivos, lo hacemos a través de esas vías neutrales de lo global cuyos nudos son los diferentes aeropuertos. En cuanto abandonamos los aeropuertos, ciertas estrategias amistosas de mediación cultural nos mantienen a una distancia agradable. Nos hemos quedado para siempre, o hasta nuevo aviso, *lost in translation*. ¿Quién consigue todavía exponerse a la más o menos peligrosa contingencia de una aventura en la era de los viajes de aventura? ¿Y no es parecida la ma-

nera como experimentamos la política? El número de soldados armados con los que EE.UU. puede ejercer el control militar del mundo –leí hace poco– asciende al cuatro por ciento de los que combatieron durante la Segunda Guerra Mundial. Hacemos guerras que no afectan a nuestra vida cotidiana, y ante ellas nos encontramos en la posición que, a principios del siglo XIX, motivó la pregunta –llena de preocupación– de si los crímenes de un *tirano asiático* pueden afectar realmente a nuestra conciencia. Precisamente, en esta cotidianeidad de mediaciones anhelamos la inmediatez, aun cuando pueda ser dolorosa.

Aquí podría encontrarse una de las *razones* del éxito mundial de la tesis de Giorgio Agamben, que, por lo demás, no es precisamente convincente, acerca de que Guantánamo es la alegoría de una cultura mundial donde no existe nada más allá del campo de concentración. Durante un momento, quizá en una primera lectura, esta visión puede impactarnos, y posiblemente nos gustan más tales promesas dolorosas de inmediatez que la oferta cotidiana de experiencias totalmente agradables. Se asemeja al dolor de los *piercings* y a los tatuajes que demuestran a muchos (¿pero no a *nosotros*?) que están vivos. Nos encantan, además, los estridentes efectos especiales por los que nos dejamos llevar, ya sea en el rock o en la música clásica estereofónica, en una película de acción o en el cine clásico. Tratamos de mantenernos en forma yendo a correr y, después de una larga caminata, nos quejamos porque nos duelen las piernas. Quien por su edad ya no puede hacer todo esto sabe, sin embargo, que vuelve a estar de moda ir al estadio o incluso a una gala de boxeo. Quien puede creer en el más allá, o al menos en lo esotérico, se aferra a esta creencia. Incluso la política de las asociaciones de padres de alumnos o los separadores de los carpesanos de la marca Leitz pueden fascinarnos, siempre y cuando ofrezcan la posibilidad de inmediatez.

V. ¿HAY UN SIGUIENTE PASO (FILOSÓFICO)?

El espacio intelectual que me atañe «a este lado del sentido» se puede describir como el punto de intersección entre dos genealogías de la modernidad occidental, ligadas entre sí pero no idénticas. En primer lugar, tenemos la genealogía de la tendencia anti-cartesiana, pero no por ello anti-moderna, que se resume en la tensión entre conciencia/sentido, por un lado, y sustancia/concreción, por otro. En segundo lugar, la genealogía de un anhelo de inmediatez, tal y como resulta de la casi completa desmaterialización y descorporización (desprendimiento de la materia y del cuerpo) de nuestra vida cotidiana. Precisamente, en el punto de intersección entre las dos genealogías, se transforma el citado anhelo en una exigencia que no es sólo filosófica o académica. En la filosofía del siglo XX, diferentes autores identificaron esta intersección con la crítica de la tendencia a la abstracción, propia de la Ilustración y la modernidad: Oswald Spengler, con su crítica de la matematización de la cultura, o Horkheimer y Adorno, con su tesis central en la *Dialéctica de la Ilustración*; pero también Martin Heidegger, con la demostración de que las ciencias naturales modernas dependen del paradigma sujeto/objeto, y Hannah Arendt, con su estética de la acción pública en *The Human Condition*, cuya inspiración proviene de las fantasías, provocadas por el despegue de los primeros satélites artificiales a finales de los años cincuenta, sobre la salida de la humanidad fuera del planeta Tierra.

Si llamamos *sustancialidad* al común objeto de anhelo de todos estos movimientos intelectuales, resulta indispensable añadir que se trata de algo más, y de algo diferente, que el postulado abstracto de una realidad independiente de la conciencia humana y de la perspectiva humana. Por esta razón, el motivo goyesco de los plumajes nocturnos y la fantasía sexual de Dide-

rot de *Le Rêve de d'Alembert* son tan importantes para mí. La *sustancialidad* representa sobre todo un calor no psicológico, una densidad, y quizá también lo imprevisible de la vida, que supera con creces la capacidad de la conciencia. Visto así, el concepto al cual apuntamos entra en la dimensión de lo fenoménico, es decir, de lo vivido y experimentado, a pesar de que, dentro de los límites de la semántica, la tradición filosófica se encuentra justamente fuera de lo fenoménico. Tal vez en ningún lugar se vea esto tan claro como en los apasionados pasajes de *The Human Condition* de Hannah Arendt. Estos pasajes, que tuvieron gran resonancia en el medio intelectual de la pasada década, no han tenido, sin embargo, una adecuada recepción histórica. Estoy pensando, por ejemplo, en Jean-Luc Nancy, que no por casualidad viene de la corriente filosófica de la desconstrucción, y en su «rabia ante tantos discursos y tantos textos que sólo pretenden producir un poco más de sentido, de repetir obras no muy profundas acerca de la atribución de sentido o de perfeccionarlas». A esto contrapone, en su libro *The Birth to Presence*, «*el placer de la presencia* como la auténtica fórmula mística». Pienso en la prudencia, en el tacto e incluso en el compromiso político con el que Judith Butler, en *Bodies that Matter*, busca reconquistar para los cuerpos reales de la humanidad, en sus múltiples formas, un derecho de existencia filosófico ante el llamado «constructivismo de género». Y sobre todo pienso, porque desde la perspectiva adoptada en su obra esta transformación es tan sorprendente que por eso se convierte en un fuerte síntoma de nuestro medio intelectual, en una entrevista tardía a Hans-Georg Gadamer, en la que se comprometía a prestar la atención que merece las cualidades prosódicas y materiales de los textos

Quiero terminar con la pregunta, y debe ser concebida expresamente como una pregunta abierta, no retórica, de si, más allá

de estas posturas, resulta posible un paso ulterior: el acceso filosófico, en relación con el trabajo conceptual y la argumentación, a lo sustancial. Con seguridad, dará una mejor impresión en el ámbito académico, e incluso se puede considerar más elegante, quien se atribuya a si mismo y a algunos pocos más este anhelo de sustancialidad, y luego añada con la mayor calma posible que es consciente de la incompatibilidad que existe entre la sustancialidad y la tradición filosófica moderna. Esta actitud se corresponde con la concepción derridiana, según la cual hemos superado la metafísica pero no podemos dejarla atrás, y con el compromiso de Judith Butler, repartido entre su sentido políticamente correcto del deber y su compromiso con la honradez filosófica. Quien, ante la posibilidad de un «mejor saber filosófico» (¿o acaso el mejor saber filosófico es *sólo* falta de imaginación y de pasión filosófica?), se aferra por seriedad intelectual al anhelo de sustancialidad, será encasillado rápidamente, con sorna o con gestos de tolerancia demasiado generosos, dentro del campo de la religión o de la teología. Aquí, sin embargo, encontramos hoy, junto a la *teología negativa*, convertida desde hace mucho en una convención intelectual, una postura encuadrada dentro de la iglesia anglicana. Me refiero a la *ortodoxia radical* de John Milbank, Catherine Pickstock y Graham Ward, pero que, en realidad, está dedicada a la materialidad de la vida en el mundo moderno. A diferencia de las reflexiones existencialistas de la teología negativa, la bella idea fundamental de esta ortodoxia radical, la de vivir la vida como *alabanza a Dios*, no puede conciliarse con el agnosticismo habitual de los intelectuales, con mi agnosticismo, por ejemplo.

En fin, vuelvo a abandonar el extraño continente de la teología y de la fe, casi como los primeros padres del género humano fueron expulsados del paraíso, y a remitirme a la filosofía, a la

pregunta, que amenaza con haber quedado resuelta desde siempre, de cómo se puede encontrar sustancialidad en un mundo que *nosotros*, buenas conciencias intelectuales, no podemos concebir de otra manera que como un mundo fenoménico. Creo que la estética filosófica ha atendido durante los últimos años a esta pregunta, sin saberlo en la mayoría de los casos, de forma programática. Podría decirse que la experiencia estética es una experiencia situada en la frontera entre lo nouménico y lo fenoménico, que se trata de la experiencia del ser como sustancia y de cómo éste roza la conciencia humana. Justamente porque nos referimos a la experiencia que se da en un lugar fronterizo, sólo puede ser pensada en el marco de condiciones temporales extremas; por ejemplo, bajo condiciones de lo repentino y del acontecimiento irreversible.

Sin embargo, el anhelo que estamos tratando aquí no sólo se dirige hacia una obtención de sustancialidad en condiciones excepcionales. Es probable que, ante la ausencia de conceptos filosóficos y la imposibilidad de un siguiente paso filosófico, buscar la sustancialidad, celebrarla y mostrarla a *otros* pueda ser algo así como una forma de vida filosófica.

Capítulo V

La tarea actual de las Humanidades

I

Al pensar en un tema tan amplio como es el de «la tarea de las Humanidades», resulta inevitable sentir una gran confusión. Se trata de una confusión que casi produce estupor, la sensación –como dijo una vez Niklas Luhmann– «de tener la cabeza llena de espuma». Son muchas las cosas que vienen a la mente y apenas se presenta ninguna estructura a la vista que pueda ayudar a organizar estas asociaciones de modo ordenado. Pero, ¿por qué es tan específicamente difícil? ¿Por qué percibimos una asombrosa falta de contornos cada vez que se habla sobre las Humanidades en general y sobre la tarea de las Humanidades en particular?

Un motivo, sorprendentemente obvio, reside en las variaciones casi radicales que ha sufrido el significado de esta palabra, así como su equivalente en diferentes lenguas, en los diversos contextos académicos o culturales. En el anglo-americano, por ejemplo, al hablar de las Humanidades domina su asociación con el arte, que, por cierto, se puede entender como una reminiscencia de la estructura de la universidad medieval. Las disciplinas académicas como *historia del arte*, *musicología* o *historia de la literatura* se asocian con las artes performativas.

Es bastante corriente que las instituciones académicas americanas tengan, si pueden permitírselo económicamente, un departamento de musicología ligado a un conservatorio, un departamento de historia del arte ligado a cursos prácticos de pintura, o un departamento de teatro en el que la historia del teatro está relacionada con la producción dramática. La principal función atribuida a esta combinación de Humanidades y arte está relacionada con el papel desempeñado dentro de la educación universitaria. Por supuesto, existen programas de Humanidades para estudiantes de postgrado, pero la primera asociación que viene a la mente es, sin ninguna duda, la que se establece entre las Humanidades y los primeros cuatro años de educación universitaria en la facultad. Actualmente, en Europa, muy poca gente parece comprender que el objetivo de las facultades no consiste en proporcionar una educación profesional. Por el contrario, el ideal de educación universitaria se halla próximo, aunque no de forma explícita o programática, al concepto continental de *Bildung*. Sea cual sea el conocimiento adquirido en la universidad, tiene como objetivo perfilar la personalidad del alumno. Con ello no estoy insinuando que esto funcione en el sistema universitario anglo-americano. Simplemente estoy describiendo un ideal.

Como probablemente se sabe, no existe un equivalente de la expresión «Humanidades y Artes» en el contexto francés. El nombre francés para el conglomerado de disciplinas más o menos equivalente es «*les Sciences Humaines*». El libro de Michel Foucault *Les Mots et les choses*, publicado por primera vez en 1966, es un brillante intento de exhumación de la genealogía de esta institución. A pesar de que la intención de Foucault era escribir una historia de las *Sciences Humaines* en Europa, lo que acabó describiendo quedó muy cerca de la situación francesa, lo suficientemente cerca para, cuando menos, hacernos

entender una vez más que no sólo los nombres, sino también las concepciones básicas de este conglomerado de disciplinas cambian de una nación a otra. Según Foucault, las *Sciences Humaines* se definen como una específica configuración auto-reflexiva en la que el sujeto humano es tanto observador como objeto observado, y que excluye el cuerpo humano de forma radical. El cuerpo, por consiguiente, se transforma en un objeto de referencia para disciplinas como la biología y la medicina. También es importante subrayar que en este contexto la tradición francesa no utiliza la palabra «*Science*» de forma diferente a la tradición alemana o danesa, mientras que en el contexto anglo-americano la misma palabra suena de una forma un tanto extraña si se aplica al campo de las Humanidades. Por tanto, mientras en la tradición francesa, alemana o danesa resulta natural hablar de *investigación* en el marco de las Humanidades, la misma palabra resultaría inapropiada en el contexto anglo-americano. Por supuesto, no quiero decir que, al convertirme en profesor en EE.UU., haya dejado de investigar, aunque mi discurso auto-descriptivo ha cambiado casi por completo. Como tercer y último ejemplo de las variaciones nacionales en la forma de entender y perfilar las Humanidades, me gustaría llamar la atención sobre el original, y un tanto excéntrico, significado de esa palabra que la lengua alemana emplea para referirse a las Humanidades: «*Geisteswissenschaften*», las ciencias del espíritu. Wilhem Dilthey, quien por aquel entonces era profesor de filosofía en Berlín, no sólo impuso esta palabra hacia 1900, sino todo un programa académico específicamente ligado a ella. Cuando Dilthey quiso reducir la diversidad de temas unidos a las *Geisteswissenschaften* a lo relacionado con el *espíritu humano* y, por consiguiente, a todo aquello que podía ser interpretado, estaba reaccionando, con una actitud separatista, a la presión ejercida por las triunfantes ciencias naturales de enton-

ces. Estas enormes variaciones nacionales en nuestra interpretación de las Humanidades nos hacen comprender, en primer lugar, que no puede existir una única respuesta global a la cuestión de la tarea de las Humanidades. Cualquier respuesta que pudiese darse a tal cuestión estará siempre marcada por un trasfondo cultural específico. Así pues, por mucho que me esfuerce en ocultarlo, probablemente se darán cuenta de que todo lo que estoy diciendo adquiere sentido dentro de mi actual contexto americano y de mi formación académica en Alemania. En relación con esto, por cierto, me interesa particularmente comprobar una y otra vez cómo la reflexión sobre las estructuras académicas danesas depende de una productiva tensión entre una tradición innegablemente alemana y un impacto anglo-americano, claramente más fuerte, sobre la presente situación.

El segundo motivo de la confusión que sentimos cuando intentamos hablar de las Humanidades en sentido amplio tiene que ver con la gran variedad de formas institucionales con las que académicos y funcionarios tratan de reaccionar, en los diferentes contextos nacionales, ante las diferentes concepciones nacionales de las Humanidades. Dentro del panorama de la universidad estadounidense, y sus diferencias internas resultan demasiado grandes para atreverme a hablar de un *sistema universitario estadounidense*, existe la tendencia a integrar las Humanidades en estructuras organizativas muy amplias. Por ejemplo, la Universidad de Stanford, mi institución, decidió hace más o menos medio siglo fundar una escuela en la que se uniesen «las Humanidades y las Ciencias» bajo un mismo techo institucional, una escuela que ahora se hace cargo de más del ochenta por ciento de la formación universitaria en el campus. En la tradición de la *Liga Ivy* de Yale, Harvard, Princeton, etc., las Humanidades están asociadas principalmente a la estructura institucional de la facultad, la cual, y éste es otro fenómeno idio-

sincrásico, no existe en Stanford con un nombre organizativo oficial. Si no me equivoco, lo que caracteriza la posición institucional de las Humanidades en Francia, al menos hoy, es la tradición, originaria de los años sesenta y setenta, de hacer converger las Humanidades con las *ciencias sociales*. Aunque, obviamente, las ciencias sociales no fueron fundadas en los sesenta y setenta, lo cierto es que en aquel momento muchos académicos y funcionarios creyeron que el futuro de las Humanidades dependía en gran medida de las ciencias sociales. Sin embargo, para demostrarles hasta qué sorprendente punto dichos desarrollos son particulares y pueden incluso depender de circunstancias azarosas, permítanme formular la hipótesis de que la importancia adquirida por las ciencias sociales en Francia para poder comprender las Humanidades puede estar relacionada en parte con la excepcional influencia tanto institucional como política ejercida aquí por Pierre Bourdieu, uno de los sociólogos pioneros y de los más importantes de su generación. Ahora bien, si volvemos a la situación alemana, observarán que, a pesar de tener una tradición muy diferente, ha surgido, en los diez o quince últimos años, una tendencia a descomponer las Humanidades en estructuras institucionales relativamente pequeñas. Si la estructura tradicional, hasta hace veinte o treinta años, la constituía la *Philosophische Fakultät*, que era más o menos extensible a todas las disciplinas humanísticas, hoy en día se encuentran *Fakultäten* que no abarcan mucho más de una sola disciplina. Implícitamente, esto también quiere decir que la *Philosophie*, en tanto tradición intelectual y disciplina, ha ido perdiendo gradualmente la posición central que ocupó durante el Idealismo alemán a principios del siglo XIX; posición a la que muchos académicos alemanes se referían cuando asignaban a la filosofía el papel de *organon* de las Humanidades.

Esta variedad de estructuras institucionales en las que, debido a las particularidades nacionales, se articulan las Humanidades, y que supera incluso en amplitud a las concepciones nacionales de las Humanidades, implica que no podamos asumir un punto de partida común, un nivel básico común, para llevar a cabo una reforma de las Humanidades. Aunque no podré mantener el nivel de diferenciación en los argumentos que propondré a continuación, lo cierto es que, para llevar a cabo cualquier intento de reestructuración, se deben tener en cuenta las diferencias institucionales comentadas. Permítanme añadir de paso que mi observación quedaría claramente confirmada si estudiáramos las historias nacionales de las disciplinas individuales enmarcadas dentro de las Humanidades. Para ponerles sólo un ejemplo: es muy fácil demostrar que los *estudios literarios*, cuando emergieron por primera vez en Alemania como disciplina académica durante la segunda década del siglo XIX, estaban conectados con la *historia literaria*, mientras que en otros contextos nacionales los orígenes de esta disciplina eran radicalmente diferentes. Se podría ir aún más lejos y afirmar, por ejemplo, que sólo durante la segunda mitad del siglo XX los estudios literarios manifestaron un interés verdadero por los problemas históricos en el contexto anglo-americano. Hasta entonces, hasta mediados del siglo XX, la discusión literaria había estado motivada sobre todo por intereses éticos, los cuales eran, a su vez, el resultado de la posición central que la literatura ocupaba dentro de la esfera relativa a los elementos éticos de la educación universitaria.

El tercer motivo de la específica confusión que asocio a la reflexión sobre las Humanidades parecerá algo tautológico. Me refiero al hecho, hasta cierto punto sorprendente, de que la mayoría de las opiniones sobre las Humanidades, que en los últimos años académicos han expresado funcionarios y políticos,

son extrañamente vagas y generales. Permítanme exponerles un pequeño conjunto de importantes datos. En los debates alemanes tuvo éxito durante mucho tiempo decir que las Humanidades debían «orientarnos en un mundo demasiado complejo». ¿Se pueden imaginar una afirmación menos precisa? Se comprende que en estos debates ninguno lograra explicar exactamente a qué se refería cuando hablaba de «demasiada complejidad» del mundo contemporáneo, y que, aún menos, se esforzara en averiguar, de acuerdo con la anterior suposición, por qué, de entre todas las instituciones, las Humanidades deben proporcionar esa compensación. Con la misma imprecisión, se ha dicho en Francia y Alemania que «las Humanidades deben compensarnos de los daños infligidos por la ciencia y la tecnología». Ante la dificultad para identificar la expresión concreta de dichos *daños*, me invade el pesimismo al pensar en las posibilidades reales para afrontar un plan tan ambicioso. ¿Y por qué –pregunto de nuevo– las Humanidades, de entre todas las instituciones, habrían de estar específicamente cualificadas para *compensar* tales heridas infligidas al cuerpo social? Finalmente, en la tradición académica española, inspirándose en el filósofo José Ortega y Gasset, las Humanidades han sido elogiadas por producir *cultura* en lugar de *civilización*. Por supuesto, ello implica que la cultura debe ser superior a la civilización, pero, por desgracia, nunca ha estado del todo claro, al menos para mí, en qué se diferencian exactamente estos dos conceptos.

La imagen se vuelve aún más banal, y más desesperada, si nos centramos, en cuarto lugar, en las formas radicalmente diferentes que emplean las tradiciones nacionales para reflexionar sobre *política* dentro del marco de las Humanidades, con independencia del significado de esta palabra. Existe, por ejemplo, una obsesiva tendencia, ampliamente extendida, a opinar desde fuera que las Humanidades tienden a la revolución y que, por

consiguiente, son un *peligro* para el *statu quo* de cualquier sociedad. En lugar de conformarnos con tales sueños lunáticos de grandeza política, propongo que se discuta *más* sobre la envergadura de nuestras disciplinas; y, en concreto, sobre las consecuencias que conllevará ampliar o reducir el número de estudiantes y facultades. Admito que, desde hace mucho tiempo, dejó de parecerme que, en el ámbito de las Humanidades, cada cátedra, puesto de trabajo o presupuesto debieran ser defendidos incondicionalmente. También pienso que ya va siendo hora de poner freno a esa ola de reformas constantes a las que están sujetas las Humanidades desde finales de los años sesenta. Casi todas esas reformas han producido nuevos conceptos que, en la mayoría de las ocasiones, han permanecido vacíos. Permítanme poner un ejemplo. Actualmente hay varias universidades alemanas que proporcionan un diploma para ejercer la profesión de *Kulturwirt*. Lo que esta palabra significa es algo parecido a *administrador cultural*: se construye en analogía con la palabra alemana *economista* (*Betriebswirt* o *Volkswirt*), pero es inevitable que produzca un cierto efecto cómico, pues la palabra *Wirt*, aislada, significa simplemente *tabernero*. Ahora bien, el problema de este concepto y el de la idea de esta profesión no radica, por supuesto, en su semántica, sino más bien en que hoy, como hace treinta o cuarenta años, no existe un mercado para los *Kulturwirte*. Por ello, tanto la invención de este término como la aplicación de aquellos programas de formación deben criticarse como una verdadera irresponsabilidad.

II

Me temo que, entretanto, he conseguido crear esa impresión de confusión, quizá incluso de vértigo, que es tan habitual en cualquier discusión general sobre las Humanidades. Así que

permítanme ahora que me proponga reflexionar sobre cuál puede ser la *tarea* actual de las Humanidades. Debo advertir, en primer lugar, que, lamentablemente, se trata de una pregunta real y no de una pregunta retórica, es decir, de una pregunta cuya respuesta conocemos todos. Las tres partes restantes de este capítulo estarán dedicadas por ello a intentar proporcionar una respuesta provisional e inevitablemente insatisfactoria. Comenzaré haciendo referencia a tres grandes clásicos en la reflexión sobre la tarea de la universidad. A Wilhem von Humboldt, con su famoso *Gedenkschrift* de 1810 para la fundación de una Universidad en Berlín. También haré referencia, sin citarlas expresamente, a las reflexiones del Cardenal Newman sobre la fundación de una Universidad Católica en Dublín y, como era de prever, dado mi origen alemán, discutiré el famoso ensayo de Max Weber *La ciencia como profesión*, que fue originalmente, en 1919, una clase impartida a una asociación de estudiantes de la Universidad de Munich. Seguidamente, en la parte III, les propondré, a pesar de sus diferencias regionales y nacionales, un bosquejo de la historia de las Humanidades, y trataré de hacerlo con un grado de abstracción lo suficientemente alto para que sea comprensible; o en otras palabras, con un grado de abstracción adecuado para aplicarse a las Humanidades en general. Obviamente, la razón de este intento reside en construir los fundamentos de una serie de propuestas capaces de superar las particularidades locales y relacionadas con la tarea futura de las Humanidades. Concluiré, ya en la parte IV, con algunos ejemplos de dichas propuestas, centrándome especialmente en las posibles estructuras institucionales.

Basándome en la extraordinaria tradición que ha reflexionado sobre la tarea de las Humanidades, me gustaría comenzar señalando los tres aspectos en los que von Humboldt, Newman y Weber parecían coincidir. El primer principio compartido

consiste en que la universidad en sentido amplio, y no sólo las Humanidades, debe responder a preguntas abiertas. Con *preguntas abiertas* podemos referirnos a dos niveles diferentes: bien a cuestiones para las que podemos encontrar respuestas, bien a preguntas que se resisten, en última instancia, a ser contestadas de forma definitiva. Es decisiva la apreciación de von Humboldt, para quien, en cuanto tenemos la impresión de que una pregunta ha sido resuelta, ya no tiene sentido seguir tratándola en el contexto de la discusión universitaria. Resulta interesante el hecho de que, supuestamente, el cuerpo de estudiantes esté incluido en el contexto de incertidumbre intelectual. Así, ni siquiera hoy se les permite a los catedráticos alemanes, por lo menos oficialmente, repetir una clase, pues la repetición implicaría un grado no deseado de certeza, aunque, por supuesto, ya a casi nadie le importa esta norma.

En segundo lugar, von Humboldt, Newman y Weber conciben la universidad como una *forma de vida* que sólo adquiere realidad cuando se produce una continua interacción entre profesores y estudiantes. Para von Humboldt, en particular, la característica más importante de una universidad reside en la *inspiración* que resulta del mutuo entusiasmo despertado entre estudiantes y profesores, pues, al pertenecer a distintas generaciones, será inevitable que, en relación con cualquier pregunta abierta, se centren en diversas cuestiones y puntos de vista. Gracias a este entusiasmo, la actividad intelectual universitaria se convierte en algo parecido a un *perpetuum mobile*. Von Humboldt añade, por sorprendente que parezca, pues estuvo activamente involucrado en la administración universitaria del Estado prusiano, que la educación profesional no debería ser la finalidad de la universidad. Algunas *Fakultäten* y algunos departamentos pueden perseguir esta educación profesional, pero, en principio, no debería ser la tarea principal de la universidad y,

sobre todo, no debería ser la tarea de las Humanidades. Por último, von Humboldt es quien nuevamente destaca con gran claridad que la universidad debería ser absolutamente independiente de sus patrocinadores económicos, quienes, en su caso, coinciden con las diferentes instituciones del Estado. Y continúa explicando que, paradójicamente, esta separación favorece los intereses estatales, ya que el Estado necesita que las universidades sean fuentes de disconformidad y muestren el malestar intelectual. Un objetivo que no podría alcanzarse si el Estado pudiera moldear las universidades de acuerdo con sus propias ideas.

Entre los textos seleccionados, el que aporta las opiniones más excéntricas y productivas es el de Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*. Las interpretaciones tradicionales de este texto sugieren que está construido en torno al concepto de *wertfreie Wissenschaft*, es decir, «ciencia libre de valores», pero considero que la argumentación de Weber resulta mucho más compleja. Destaca por encima de todo el objetivo del «pensamiento innovador». Sin embargo, y de forma sorprendente, propone una estricta separación entre el valor innovador del pensamiento y su utilidad práctica. Weber, después de afirmar que sólo existe una relación azarosa entre el grado de innovación y el grado de utilidad, termina decantándose por el objetivo de la innovación. Durante los siglos XIX y XX, la historia de las ciencias naturales demuestra de forma brillante esta propuesta. Ahora bien, de acuerdo con Weber, ¿existe algún método, alguna receta, para crear un pensamiento innovador? Aquí es donde retoma el concepto de una *forma de vida* específica que, como antes hemos señalado, constituye el punto de convergencia de los tres autores. Para Weber, en el ámbito de esta *forma de vida*, la condición que hace posible la creación de un pensamiento innovador no consiste en otra cosa que en una norma capaz de garantizar

a los académicos la libertad suficiente para producir las denominadas *verdades desagradables*. No creo que este concepto de *verdades desagradables* se pueda identificar con el de *ser crítico*. Más bien, y volveré sobre este punto al final del capítulo, creo que debemos asociar las verdades desagradables con la producción de complejidad intelectual. Finalmente, las reflexiones de Weber se asientan sobre metáforas que están impregnadas de la esencia cultural, quizá algo desagradable, de los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial. Cuando Weber dice, por un lado, que no es importante «afilar las espadas argumentativas para luchar contra el enemigo intelectual», está subrayando, por otro, que el pensamiento productivo debe parecerse «al arado que remueve la tierra para ablandar el terreno del pensamiento contemplativo». Admito que esta imagen deja mucho que desear. Sin embargo queda claro que Weber pone todo su énfasis en la contribución social de la universidad como potencial de cambio. Una vez más, no deberíamos esperar de la universidad ni soluciones ni respuestas a cuestiones específicas, sino la agitación intelectual que mantiene en movimiento la actividad y el flujo de nuestro pensamiento.

III

Sin citarlas de forma explícita, al final de este capítulo volveré a las ideas de von Humboldt, Newman y Weber. Sin embargo, la parte central de este capítulo está dedicada al esbozo de una historia de las Humanidades que, como ya he anunciado, ha de ser lo suficientemente abstracta como para poder proporcionar una orientación general en relación con las cuestiones de por dónde empezar la reflexión sobre su tarea y qué dirección tomar. Llegados a este punto, y por complejos motivos cuya explicación

requeriría escribir varios capítulos más, debemos remontarnos en el tiempo hasta los comienzos de la modernidad, hasta el surgimiento de la *Scienza Nuova*, la nueva ciencia de las ciudades-Estado italianas de los siglos XIV, XV y XVI. ¿Qué fue aquello que sus contemporáneos identificaron como *nuevo* en medio de ese despliegue de producción de conocimiento? Lo nuevo de la vida intelectual del período que llamamos *Renacimiento* puede percibirse en una transformación profunda de la autorreferencia, de la imagen que el hombre tiene de sí mismo. Y si aquí empleo la palabra *hombre*, lo hago, quizá de modo insatisfactorio, en un sentido específico de género, pues comparto la conclusión, alcanzada por la investigación feminista de las pasadas décadas, de que el *sujeto* de la ciencia moderna temprana es mucho más masculino, y menos neutro respecto al género, de lo que durante mucho tiempo creíamos que era. En el Renacimiento, el nuevo sujeto de la *ciencia* se concibe a sí mismo como un observador excéntrico, en lugar de ser parte del mundo de la creación divina, como en líneas generales se pensaba durante la Edad Media. En esta posición excéntrica, el nuevo sujeto también se ve a sí mismo como un observador del mundo, como aquel que conoce autónomamente la realidad, mientras que en la Edad media se suponía que todo el conocimiento disponible sólo podía ser adquirido a través de la revelación divina. Descartes dio un empujón decisivo a esta concepción del observador excéntrico que conoce autónomamente el mundo, cuando reveló que era un ente puramente espiritual. De ahi su famosa consigna, «pienso, luego existo». Esto significa que, a partir del siglo XVII, se tenia clara conciencia de la dicotomía, que hasta hoy conocemos bajo el nombre de paradigma sujeto/objeto, entre un observador incorpóreo y un mundo material de los objetos.

Tanto la Ilustración como las revoluciones políticas y las reformas asociadas a esta época se fundamentaron sobre la trans-

formación en programa social y político de esta configuración del paradigma sujeto/objeto. Pero, precisamente, en el momento en que alcanzaba un mayor éxito, es decir, hacia principios del siglo XIX, tal paradigma se sumía en una profunda crisis. Mi tesis consistirá en afirmar que actualmente las Humanidades, en todas sus formas institucionales y variaciones nacionales, son sin excepción un producto de esa crisis. En lugar de detenerme en la reflexión, probablemente inútil, sobre sus orígenes, me limitaré a describir brevemente el problema central de esta crisis, y de este modo expondré la historia de una distinción que propuso el eminente sociólogo/filósofo alemán Niklas Luhmann: la distinción entre un «observador de primer orden» y un «observador de segundo orden». El concepto de Luhmann de «observador de primer orden» se identifica con la descripción que acabo de hacer del sujeto de principios de la modernidad. La crisis del paradigma sujeto/objeto fue provocada por el surgimiento de un observador de segundo orden; es decir, por el surgimiento de un observador sometido a la condena, más que al privilegio, de observarse a sí mismo en el acto de observar. Podríamos mencionar muchos autores, especialmente en el contexto del Idealismo alemán, para corroborar la tesis de que la obsesión por la auto-observación se convirtió en una epidemia durante las primeras décadas del siglo XIX. Seguramente, Friedrich Schlegel y Georg Wilhelm Friedrich Hegel fueron dos de los más importantes pensadores cuyo trabajo estuvo motivado e impulsado por la pasión de la autorreflexión, a pesar de que sus estilos intelectuales fueran tan radicalmente diferentes y aún más los resultados alcanzados. Ahora bien, esta obsesión por la autorreflexión produjo dos problemas epistemológicos.

El primer problema reside en que el observador de segundo orden tiene cada vez mayor conciencia de que cualquier cosa *vista*, cualquier conocimiento producido como consecuencia del

acto de observar, depende de su posición, de su perspectiva específica. En última instancia, habrá tantas *representaciones* de cada objeto como perspectivas posibles; y ya se puede anticipar que este descubrimiento provoca, finalmente, que pierda sentido la referencia a cualquier objeto. En esto reside el origen de todos los problemas relacionados con el concepto de *verdad* a los que ha hecho frente la filosofía occidental desde hace más o menos dos siglos. El segundo problema radica en que, en contraste con la supuesta existencia de un sujeto/observador *incorpóreo* al comienzo de la modernidad, el observador de segundo orden redescubre inevitablemente que el cuerpo humano se convierte en condición necesaria para la observación del mundo y producción de conocimiento. Esto significa que la *experiencia*, es decir, la apropiación del mundo mediante conceptos, se duplica con la *percepción* o apropiación del mundo mediante los sentidos. El problema consiste en que nunca se ha planteado una propuesta que pudiese reconciliar con éxito estos dos principios y niveles de apropiación del mundo. Ahora bien, se podría argumentar que el primer problema, es decir, el de la infinidad de representaciones para cada objeto de referencia, fue solucionado, al menos transitoriamente, por aquellos discursos decimonónicos en los que una representación del tipo *uno-uno* era reemplazada por la narración entendida como principio de representación. Efectivamente, me refiero al evolucionismo darwinista y a la filosofía de la historia hegeliana. En estos discursos, las cuestiones relativas a la identidad de un objeto de referencia siempre se contestan con la ayuda de una narración, la cual puede concebirse como una forma discursiva cuyo espacio semántico permite integrar y organizar múltiples representaciones.

Probablemente debamos reconocer que el segundo problema epistemológico, el de la divergencia entre la experiencia y la percepción, nunca encontró una solución similar, aunque sí tran-

sitoria, salvo, quizá, en la teoría de la relatividad de Einstein. En mi opinión, fue la interferencia entre los dos niveles de apropiación del mundo lo que, en última instancia, llevó a la fundación de las Humanidades; o, en todo caso, a la idea y a la aspiración de que las Humanidades se convirtieran en un conjunto independiente de disciplinas académicas. Si echamos un vistazo, por ejemplo, a la historia de la *Germanistik*, en tanto disciplina dedicada desde principios del siglo XIX al estudio del pasado de la lengua alemana y de su literatura, comprobaremos, indudablemente como consecuencia de la primera crisis epistemológica relacionada con la estabilidad del objeto de referencia, que, hacia finales del siglo XIX, el concepto de *nación* entró en crisis en los departamentos universitarios. Durante varias décadas, la *Germanistik* utilizó el concepto de nación como objeto de investigación y de referencia para el futuro, pero, en el momento en que comenzó a dudarse de este concepto, empezaron a plantearse múltiples preguntas sobre la forma y misión de dicha disciplina. Sólo entonces, en relación con las especulaciones sobre la posibilidad de una nueva forma institucional (y, como caso paradigmático, me refiero de forma implícita a lo que sucedió en la Universidad de Berlín en las décadas próximas a 1900), fue crucial la segunda consecuencia de la crisis epistemológica, es decir, la incompatibilidad entre experiencia y percepción. Wilhem Dilthey, a quien la historia de la institución académica alemana ha otorgado el título de fundador de las *Geisteswissenschaften*, optó por una separación radical entre, por un lado, las *Geisteswissenschaften*, esto es, las ciencias del espíritu –la versión alemana de las Humanidades– basadas en la experiencia o en los conceptos y, por otro, las ciencias naturales que Dilthey asociaba con la percepción y, por supuesto, implícitamente con la medición y con todos aquellos métodos que no tienen ningún futuro en el marco de las Humanidades. Dado que el acto

de la interpretación, o sea, el acto de la identificación del significado, tenía como objeto la experiencia, es decir, la apropiación del mundo mediante conceptos, resultaba natural que se convirtiera en esencial para las *Geisteswissenschaften*. Y ésta fue, de hecho, la conclusión explícita a la que llegó Dilthey. Por este motivo, y en este contexto específico, la hermenéutica, que se puede definir como la reflexión filosófica sobre las técnicas y condiciones de la interpretación, ocupa, desde principios del siglo XX, un lugar tan central dentro de las Humanidades.

El legado de este momento fundacional, que se convertiría en un *leitmotiv* obsesivo para la historia de las Humanidades del siglo XX, es doble. En primer lugar, con la separación oficial y categórica de la ciencia y de sus estándares intrínsecos, las Humanidades adquirieron, como *trauma de nacimiento*, si se puede hablar de este modo, una auto-imagen –y un complejo de inferioridad– de excesiva *blandura* conceptual y metodológica. Esto implica, en segundo lugar, que las Humanidades nunca fueron capaces de hallar definiciones pertinentes para su campo de referencia ni para su propia identidad. Como reacción inmediata a esta condición, los años veinte del siglo pasado fueron –en el plano internacional, a pesar de las circunstancias locales y nacionales específicas– un momento específicamente *nervioso* e inestable, pero también específicamente productivo en el marco de la historia de las Humanidades. Fue un momento en el que los historiadores de la literatura y del arte buscaban nuevas formaciones discursivas que les permitiesen escapar de los moldes tradicionales de las *historias nacionales*. También fue en aquel momento cuando, como reacción a la enorme influencia de la fenomenología de Edmund Husserl y de su idea fundamental, esto es, la imposibilidad del sujeto de hacer una afirmación cognitiva definitiva acerca de cualquier objeto, los filósofos –de muy distintas maneras– coincidieron en el intento

de reformular el paradigma sujeto/objeto que había sido responsable de la gradual separación entre el observador y el mundo observable. La descripción de Martin Heidegger de la existencia humana como *ser-en-el-mundo* fue uno de aquellos intentos. También lo fueron, por otra parte, las tentativas –llevadas a cabo por los predecesores vieneses de la actual filosofía analítica– de rescatar alguna mínima referencia al mundo dentro del lenguaje.

Como se sabe, a partir de los años treinta y en varios países (la gran excepción fue la tradición anglo-americana), las Humanidades vivieron una etapa de profunda humillación al convertirse en instrumento colaborador, o quizá deberíamos decir absolutamente pasivo, de las ideologías radicales promovidas por los partidos fascistas y comunistas. Espero que en este punto me disculpen el problemático grado de generalización que, por supuesto, no hace justicia a determinados logros intelectuales alcanzados en países comunistas dentro del ámbito de las Humanidades. No obstante, observo, o más bien me pregunto, si la asombrosa falta de resistencia de la disciplina ante dicha manipulación ideológica –excluyo de mi observación la resistencia individual– no fue una consecuencia de la blandura epistemológica que va a caracterizar a las Humanidades cuando, a principios del siglo XX, adopten la imagen y forma de las *Geisteswissenschaften*. Obviamente, sería ridículo culpar a Dilthey y a sus contemporáneos de los excesos políticos cometidos por sus sucesores de principios de los años treinta. Pero, en cambio, resulta plausible imaginar que otras disciplinas –construidas y fundamentadas de forma más positivista, al estilo del siglo XIX– habrían podido ofrecer mayor resistencia. Sea cual sea la respuesta a esta pregunta, y efectivamente no existe una respuesta definitiva, desde mediados del siglo XX podemos observar (y de nuevo debemos exceptuar la tradición anglo-americana) dos

tendencias básicas que se presentan como una reacción al trauma provocado por la ideologización de las Humanidades.

La primera de estas dos tendencias supuso un giro hacia la *inmanencia*, es decir, hacia una total concentración en los objetos específicos de cada una de las disciplinas humanísticas, como, por ejemplo, en los textos literarios. Y ello siempre con la clara intención de evitar el riesgo de contaminación por cualquier ideología política, lo cual suponía la exclusión de otros contextos. De hecho, es verosímil que esta tendencia a la inmanencia se convirtiera en meta y forma de las Humanidades en Alemania, al menos, en la occidental, después de la Segunda Guerra Mundial. El otro tipo de reacción, sin ser necesariamente *opuesta*, consistía en el deseo de *fortalecer* las Humanidades, en el sentido, como diría Friedrich Nietzsche, de hacerlas más *duras*. Si en este examen retrospectivo podemos identificar el llamado principio de interpretación *inmanente* de los años cincuenta y el posterior estilo intelectual de la *desconstrucción* de las últimas décadas del siglo XX con esas olas que se dirigían hacia lo inmanente, no es de extrañar que exista también una secuencia de olas similares cuyo objetivo fuera superar la notoria confusión y la relatividad epistemológica que reinaba en el marco de las Humanidades. La primera de estas olas, que se prolongó a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, consistió en extender el modelo lingüístico a todas las disciplinas de las Humanidades sobre la base de ciertos principios generales del estructuralismo, que, comparado con la interpretación inmanente, contenía la promesa de un rigor casi matemático. Al estructuralismo le siguió en los años sesenta y setenta, a menudo bajo la bandera de un marxismo renovado, una ola de *sociologización*. Este fue el momento en que algunos jóvenes filósofos con talento, pensemos en Jürgen Habermas o Niklas Luhmann en Alemania, pretendieron casi de forma desesperada ser reco-

nocidos como científicos sociales, a pesar de lo inadecuada que pueda hoy parecernos esta auto-denominación. Finalmente, desde los años ochenta, se observa un giro, que puede ser visto como la ola final de endurecimiento de las Humanidades, hacia todo tipo de tecnologías de la comunicación. Un giro, que, en Alemania, se ha subsumido bajo el título de «materialidades de la comunicación». Ambas tendencias, o más bien ambas series, la de la inmanencia y la del endurecimiento de las Humanidades, terminaron cuestionando la *interpretación* como la práctica central de este conjunto de disciplinas. Si podemos considerar la desconstrucción como la duda sistemática sobre la posibilidad de cualquier significado *estable*, también se puede decir que la sociologización de las Humanidades y, sobre todo, el interés por las materialidades de la comunicación, produjo un giro que suponía el tránsito desde la interpretación, entendida como identificación del significado, hasta un nuevo interés por las condiciones tanto históricas como generales del surgimiento del significado.

IV

La conclusión básica extraída de este esbozo de la historia de las Humanidades es que tal historia no conduce a conclusiones obvias. A diferencia de la mayoría de los comentaristas contemporáneos que se han pronunciado sobre la tarea de las Humanidades, estoy completamente seguro de que ninguna de las posiciones surgidas en las últimas décadas puede convertirse en punto de partida para una *solución* futura. Tengo, en cambio, la impresión de que el problema de la revisión de la tarea de las Humanidades –y permítanme subrayar que se trata de una cuestión abierta, incluso para aquellos que conocen bien la pre-

historia de nuestra situación– debe llevarse a cabo teniendo en cuenta la especificidad y la posible contribución de la institución universitaria entendida en sentido amplio. Por el momento, quizá sea posible formular una hipótesis sobre cuál ha sido el *problema* concreto de las Humanidades durante el pasado siglo. El problema puede haber consistido, efectivamente, en que nuestras disciplinas llevaban demasiado tiempo comportándose de forma reactiva, pero sin saber con suficiente precisión contra qué reaccionaban. Por este motivo he apuntado a la crisis epistemológica de mediados del siglo XIX, a la separación institucional de las *Geisteswissenschaften* del resto de las disciplinas académicas, e incluso a aquellos *puntos ciegos* potenciales ante los cuales las Humanidades han estado reaccionando sin saberlo durante mucho tiempo. En este sentido, creo que al menos merece la pena considerar el hecho de que las Humanidades se hayan quedado estancadas precisamente en estos contextos históricos, es decir, en los de su fundación.

Con el fin de abrir una nueva y más amplia discusión, permítanme afirmar, en primer lugar, y apoyándome en las propuestas de von Humboldt, Newman y Weber, que la universidad debería ser un lugar dedicado a lo que podemos denominar el *pensamiento arriesgado*. Esta es, como ven, mi respuesta a la cuestión de la *relevancia* de las Humanidades y de la universidad en general, una cuestión sobre la que se vuelve con particular insistencia en algunos países. Al hablar de pensamiento arriesgado, me refiero a un tipo de pensamiento cuya práctica fuera de la universidad, fuera de la tan calumniada *torre de marfil*, sería demasiado peligrosa y probablemente demasiado costosa. Les ofreceré tres ejemplos de pensamiento arriesgado, en orden de complejidad creciente. Creo, en primer lugar, que todos podríamos convenir sin mayores dificultades acerca de la importancia, por razones obviamente prácticas, de la investiga-

ción y de los experimentos en el campo de la medicina. Igualmente parece claro que ninguno de nosotros, en el papel de paciente, querría convertirse en objeto de dichos experimentos. Por esta razón, en el campo de la medicina, el pensamiento arriesgado debe separarse de la práctica cotidiana; y, por ello, la distancia que separa la torre de marfil de la vida cotidiana resulta, en última instancia, beneficiosa. Mi segundo ejemplo hace referencia a un debate filosófico que tuvo una resonancia sin precedentes en la esfera pública alemana. En su interpretación de la famosa definición de Heidegger de la existencia humana como «pastor del ser» (no sin problemas filológicos, pues la palabra heideggeriana *Hüter* se traduce aquí como *pastor*), Peter Sloterdijk extrajo la conclusión de que la tarea del *pastor* incluía la tarea de la *reproducción*, y que, por ello, es lícita la aplicación práctica del conocimiento que suministra la interpretación del genoma humano. ¿Es convincente el argumento de Sloterdijk? ¿Me ha convencido la tesis de que es necesario usar el conocimiento científico de esta forma? No lo sé, por no decir otra cosa. Pero creo que necesitamos un espacio institucional, la universidad, donde puedan formularse tales preguntas arriesgadas, donde dispongamos de tiempo y libertad suficientes para explorar sus consecuencias, sin que inmediatamente nos veamos limitados por asuntos prácticos o amenazas éticas. Por último, quiero ofrecerles una historia personal que se remonta a un seminario, nuevamente, sobre Heidegger, impartido por Jacques Derrida a finales de los años ochenta en una universidad alemana. En el marco de este seminario, un estudiante preguntó a Derrida por qué nunca había mencionado, ni incluido en su interpretación, el hecho de que Heidegger, durante por lo menos un período concreto de su vida, se sintió claramente atraído por la ideología nazi y estuvo en contacto con ella. La respuesta de Derrida –en mi opinión, escalofriante– fue que la proximidad

de Heidegger a la ideología nazi no era lo verdaderamente interesante, o quizá debiera decir relevante. Más bien, agregó Derrida, deberíamos plantearnos la pregunta –abierta– de si Heidegger habría llegado alguna vez a ser uno de los grandes filósofos del siglo XX sin esta proximidad a la ideología nazi. Como ya he dicho, esta pregunta me pareció escalofriante, y siempre he esperado que la respuesta fuese un sonoro sí. Pero lo importante es que nuestras sociedades necesitan al menos un contexto institucional dentro del cual se pueda formular una pregunta como la anterior sin exponerse a ningún riesgo personal. Ese lugar institucional no es otro que la universidad.

Encontramos una versión diferente de la misma idea en la obra de Niklas Luhmann. Como premisa general, Luhmann conecta los sistemas sociales con la función de «reducir la complejidad»; es decir, de reducir (*elegir* y *eliminar*) las posibilidades de producción de significado y las operaciones intrínsecas al sistema que existen en los entornos de dichos sistemas. Sin embargo, desde una perspectiva intrínseca al sistema, Luhmann también reconoce la necesidad de lo que él llama «sistemas sociales secundarios», cuya misión consiste en producir complejidad, en contraste con la función generalizada de reducir la complejidad. El objetivo de dicha creación de complejidad radica, obviamente, en mantener los sistemas flexibles y abiertos a la variación, en oposición a la tendencia hacia la *fosilización* que predominaría si el principio de «reducción de la complejidad» fuese unilineal. Así que, en lugar de producir constantemente orientaciones y recetas para la práctica cotidiana, las universidades deberían, a mi juicio, asumir la superproducción de complejidad y convertirla en superproducción de alternativas. Esto nos permite también explicar por qué, en el marco de las Humanidades, hemos de cultivar la investigación histórica. Ciertamente, no hay nada específico que «podamos aprender

de la historia», pero la familiaridad con ella nos impedirá creer que no existen alternativas al estado de desarrollo actual de nuestras sociedades.

Una vez comprendido lo que quiero decir con esta asociación entre la universidad como institución y su misión de producir complejidad, cabe preguntarse cuáles serían las posibles consecuencias para nuestras cátedras. Esta cuestión nos lleva a considerar el papel más específico que las Humanidades pueden y deben desempeñar dentro de la estructura institucional de la universidad. No hay duda de que, al menos en el momento actual, la transmisión de cierta cantidad de conocimiento práctico estandarizado también debe tener lugar en la universidad. Al fin y al cabo, necesitamos médicos, abogados e ingenieros competentes. Pero tal vez sea conveniente señalar que incluso esta transmisión necesaria de conocimiento práctico debería conciliarse con prácticas encargadas de producir complejidad. El hecho de que las Humanidades estén dedicadas exclusivamente a la producción de nueva complejidad es probablemente lo que determina su especificidad respecto a las demás disciplinas. Y ello a pesar de que, a diferencia de lo que sucede en disciplinas como la ingeniería, la producción de complejidad también se ha convertido en la misión fundamental de ciencias naturales en sentido *clásico* como la física y la química. Entre los síntomas de la cada vez mayor inclinación –a mi juicio, deplorable– de las nuevas generaciones de estudiantes hacia los aspectos meramente prácticos de la formación universitaria, podemos observar que, al menos en los Estados Unidos, los departamentos dedicados a las ciencias naturales clásicas han de hacer frente a cifras de matriculación similares a las de los departamentos de Humanidades. Podríamos decir, con respecto a este contexto particular, que en lugar de asignar funciones prácticas a las Humanidades (y a las ciencias naturales clásicas), deberíamos,

primero, subrayar que su verdadera vocación reside en la producción de complejidad; y, segundo, insistir en que dicha producción es, precisamente, la función central de la universidad que no puede asumir ninguna otra institución. Ahora bien, exponer a nuestros estudiantes a los retos de la complejidad implica no enseñarles, por lo menos no principalmente, conclusiones y resultados. Cuando discuto con mis estudiantes sobre textos y autores clásicos, hago todo lo posible para no imponerles mi manera de leer y dar sentido. Pero sí trato de despertar su interés por dichos autores y textos, y de ayudarles a enfrentarse a la complejidad de un modo que excluya, por su parte, una reacción, solución o interpretación simplificadora.

Si acordásemos que la «producción de complejidad» es la misión central de la universidad y, por consiguiente, que las Humanidades son el núcleo de esta institución, ¿generaría todo ello propuestas más o menos precisas, a la vez que postulados político-académicos? Por supuesto, mi respuesta es afirmativa y de múltiples maneras. Corriendo el riesgo de parecer demasiado conservador, especialmente en algunos países, mi primera propuesta más o menos *política* consistiría en que los organismos académicos y las administraciones universitarias interrumpiesen cuanto antes esa modalidad irregular y bastante ridícula de *reforma permanente*, que está siempre reactivándose y que ha caracterizado a la historia de las Humanidades durante por lo menos los últimos treinta años. Pues creo que centrarse en las tareas principales de las Humanidades resulta en gran medida, si no absolutamente, independiente de las diferentes estructuras institucionales que podamos establecer. Lo mismo ocurre con la contratación de nuevos colegas, de los profesores universitarios del futuro. No creo que sea primordial que cada universidad cubra con un amplio número de especialistas el completo abanico de campos y temas posibles dentro del marco de las Hu-

manidades. Lo que verdaderamente importa es que en cada universidad el conjunto de profesores esté formado por suficientes intelectuales auténticos, en el sentido de que sean capaces de desempeñar la función de «catalizadores de la complejidad». Y en este sentido, ¿cuál sería el mejor criterio para identificar a los posibles candidatos? Más que la solidez de su trabajo en áreas especiales del conocimiento, creo que debería ser prioritaria su capacidad para provocar controversia, es decir, la capacidad para producir fuertes reacciones intelectuales entre colegas y estudiantes. Este principio podría llevar incluso a una reducción de costes, seguro que bien acogida por la administración, aunque sé que esta propuesta puede sonar mal si la realiza un catedrático. Mejor que contratar, por ejemplo, un especialista sobre cada siglo y género en los departamentos de literatura, sería preferible que cada universidad contara con un especialista eminente en cada una de las literaturas occidentales y cada uno de los contextos culturales no occidentales.

Una segunda propuesta, igualmente compleja, consistiría en replantear y reactivar el concepto de *interdisciplinaridad*. Queda claro que este concepto precisa de dicha reactivación porque actualmente nadie se atrevería a cuestionar sus méritos, lo cual parece indicar que, como noción programática, está muerta. Me temo que el concepto ha sido universalmente tan bien recibido porque lo empleamos casi siempre para referirnos a la colaboración entre campos cuyas posibilidades de comunicación se pueden dar por sentadas. Probablemente, nosotros, críticos literarios, no siempre hablemos con filósofos, antropólogos o historiadores, pero no debe sorprender a nadie que seamos capaces de hacerlo. El verdadero nivel de interdisciplinaridad, el que constituye un desafío y conduce a una colaboración que necesariamente ha de producir complejidad, reside en la discusión con aquellos académicos cuyo trabajo y disciplinas se sostienen

sobre principios epistemológicos radicalmente diferentes a los de las Humanidades. Dichas formas de colaboración llevarán siempre implícito el riesgo de ser difíciles, confusas e incluso imposibles. Pero su importancia también reside precisamente en ese riesgo.

Por lo que respecta al contenido de nuestra enseñanza (y he tratado, de forma más o menos implícita, de argüir que dicho contenido es menos importante que el estilo de enseñanza orientado a la complejidad, a pesar de que esta tendencia tiene como límite la función socializadora del conocimiento), en lugar de atender a un tipo de *relevancia* que conlleva una excesiva racionalización, que nos hace adaptarnos demasiado bien a los mundos cotidianos existentes, deberíamos favorecer directamente aquellos contenidos que se pueden considerar alternativos a todo aquello que está institucionalizado en nuestros mundos cotidianos. Esto podría significar, por ejemplo, que, en una época en la cual por fin se ha aceptado de forma mayoritaria la mera demanda de múltiples diferencias de género, la universidad debería avanzar hacia un horizonte donde las múltiples y específicas formas de pensamiento de género, hasta ahora reprimidas, pudieran desarrollarse y practicarse. Por último, en el contexto de la globalización política, económica y cultural, que ni siquiera critico, esta lógica nos obliga a cultivar todo aquello que sea culturalmente local. Esto significa, y creo que mi recomendación resulta algo menos tautológica en el plano institucional de lo que pudiese parecer en un principio, que, entre otras muchas cosas, las universidades españolas deberían ser el lugar donde se enseñase e investigase las literaturas españolas en toda su variada tradición.

Para concluir, en vez de prometernos futuros profesionales que nunca llegarán a existir, y en vez de desarrollar programas académicos que nos hagan caer en la trampa de las profesiones

fantasma, deberíamos atrevernos a reconocer, e incluso a profesar, el carácter no práctico de nuestra enseñanza e *investigación*, si es que algún día ésta llega a ser la palabra adecuada. En este sentido, tal vez deberíamos empezar a pensar que nuestros estudiantes no se centran necesariamente y, con certeza, no exclusivamente, en las Humanidades. En un futuro que hayamos comprendido bien, en un futuro que permita a las Humanidades volver a su posición central en el marco de la institución académica, nuestra *especialización* pedagógica residirá, precisamente y casi de forma paradójica, en la creación de cursos y seminarios para estudiantes que no pretendan profesionalizarse en el ámbito de las Humanidades. Pues, como dijo hace poco John Hennessy, presidente de la universidad de Standford e investigador informático: la misión de las Humanidades consiste en producir un «zumbido (*buzz*) intelectual» en cada universidad. Pero aún queda mucho espacio que llenar entre la metáfora de Hennessy y la nueva concepción, bien desarrollada y bien argumentada, de las Humanidades.

Capítulo VI

¿Presencia en el lenguaje o producción de presencia contra el lenguaje?

«Del lenguaje a la lógica, y al revés», el título del discurso de apertura del Congreso sobre Hegel del año 2005 era estructuralmente similar al movimiento que pretendo realizar en este capítulo. Partiré del lenguaje para tratar de alcanzar algo que no es lenguaje; seguidamente me gustaría volver al lenguaje desde ese algo que no es lenguaje, y que en mi ensayo he denominado *presencia*.

Dividiré en tres partes la exposición de este simple movimiento que nos lleva de un lugar a otro. La primera parte recoge cuatro premisas que nos conducirán desde el lenguaje a la presencia[1]: la explicación, lo más breve posible, de aquello que me molesta y critico en el marco de la tradición hermenéutica (a), cuya crítica dará transparencia a mi concepción de la *metafísica* y de una *crítica de la metafísica* (b). Estas nociones justificarán el empleo que hago de la palabra *presencia* (c) y la distinción tipológica que propongo entre *cultura de la presencia* y *cultura del significado* (d). La segunda parte de mi breve reflexión tra-

---

[1] Estas premisas aparecen explicadas y argumentadas con mayor detalle en mi libro, ya citado, *Production of Presence*. Supone una continuación de la reflexión iniciada en «Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehensucht nach Substantialität», en *Merkur*, nº 677/678, 2005, pp. 749-760, ahora en este volumen.

zará el camino de vuelta, o una variedad de caminos de vuelta, desde la presencia hasta el lenguaje, describiendo seis modalidades en que la presencia puede existir en el lenguaje, o en otras palabras, seis modalidades a través de las cuales presencia y lenguaje pueden ser amalgamados (la metáfora de la *amalgama* apunta a una relación, en principio más difícil que natural, entre la presencia y el lenguaje). Estas modalidades son: el lenguaje como presencia; la presencia en el trabajo filológico; el lenguaje como generador de experiencia estética; el lenguaje de la experiencia mística; la apertura del lenguaje al mundo; y la literatura como epifanía. En la retrospectiva tercera parte plantearé la cuestión de si estas seis maneras de unir presencia y lenguaje nos han conducido a un horizonte de preguntas y problemas similares al que Martin Heidegger trató de enfrentar en las fases tardías de su filosofía, cuando empleaba, con creciente insistencia, la evocación metafórica del lenguaje como «la casa del Ser».

I

Cuando mis colegas, críticos literarios y teóricos de la literatura, hablan del *lenguaje*, lo hacen normalmente pensando en algo que requiere una *interpretación*, algo que nos invita a atribuir a las palabras significados bien delimitados. Como otros críticos literarios de mi generación y filósofos, entre los cuales Jean-Luc Nancy es seguramente el más franco[2], me he cansado de ese tránsito intelectual unidireccional que se fundamenta y sostiene sobre una forma limitada e incluso totalizadora de en-

[2] Véase, sobre todo, su libro *The Birth to Presence* (Standford, 1993). Otros ejemplos contemporáneos de esta tendencia se mencionan y discuten en *Production of Presence*, cit., pp. 57-64.

tender la hermenéutica. Igualmente comprobé hace tiempo que el absolutismo de todas las variedades filosóficas posteriores al *giro lingüístico* imponía ciertas limitaciones intelectuales. A este respecto no he encontrado demasiado consuelo en lo que me gusta caracterizar como el *existencialismo lingüístico* de la desconstrucción, es decir, la prolongada queja y melancolía, con sus infinitas variaciones, por la supuesta incapacidad del lenguaje para hacer referencia a las cosas del mundo. ¿Realmente ha de ser la función principal de la literatura, con todas sus formas y variaciones, llamar la atención del lector una y otra vez sobre la perspectiva, bien conocida por todos, de que el lenguaje no está en posesión de la capacidad de referencia, como Paul de Man parecía afirmar cuando escribía acerca de la *alegoría del lenguaje*?

Estos son los sentimientos y los motivos principales –resumidos de una forma que espero sea adecuada– que me llevaron a interesarme por otro movimiento de las Humanidades que tiene la reputación, puede que incluso bien merecida, de haber *envejecido*. Me refiero a la «crítica de la metafísica occidental». Creo que utilizo el término *metafísica* de una manera más elemental, y por ello diferente, que la utilizada por la filosofía contemporánea. Cuando aludo a la *metafísica* me refiero al significado literal de la palabra, a lo que está «más allá de lo meramente físico». Pretendo apuntar de esta manera a un estilo intelectual que actualmente predomina en las Humanidades, y que sólo permite un determinado gesto y tipo de operación. Se trata de la operación de *ir más allá* de lo que se considera una «mera superficie física»; y, por tanto, de encontrar «por encima o por debajo de la mera superficie física» lo que supuestamente importa de verdad, es decir, un significado que, para subrayar su distancia con respecto a la superficie, recibe a menudo el nombre de *profundo*.

Mi abandono de la *metafísica* entendida de esta manera tiene que ver con la reiterada e inevitable experiencia de que nuestra relación con las cosas y, en particular, con los artefactos culturales, nunca puede ser reducida a una mera operación de atribución de significado. Si empleamos la palabra *cosas* para referirnos a lo que la tradición cartesiana denomina *res extensae*, hemos de reconocer que mantenemos siempre una relación espacial, de la que somos conscientes, con dichas cosas. Para nosotros, las cosas pueden estar *presentes* o *ausentes*; y si están *presentes*, pueden estar, o bien más cerca, o bien más lejos de nuestros cuerpos. Si decimos que están presentes en el sentido original de la palabra latina *prae-esse*, debemos admitir que las cosas están *frente a* nosotros y que, por lo tanto, son tangibles. No hay más implicaciones que quiera asociar a este concepto.

Sin embargo, basándome en la observación histórica de que ciertas culturas, como la *moderna*, con independencia de lo que signifique nuestra cultura *moderna*, tienden más que otras a eludir la dimensión de la presencia y sus implicaciones, propongo una distinción tipológica, en el sentido weberiano tradicional, entre *culturas del significado* y *culturas de la presencia*[3], distinción que, sin ningún remordimiento, admito que resulta inevitablemente *binaria*. Veamos las diferencias. En primer lugar, en una cultura del significado la forma predominante de autorreferencia del ser humano se corresponde siempre con el esquema básico de lo que la cultura occidental llama *sujeto* y *subjetividad*. Es decir, hace referencia a un observador incorpóreo que, desde una posición excéntrica con respecto al mundo de las cosas, atribuye un significado a las mismas. En cambio, una cultura de la presencia integra tanto la existencia espiritual como la física en la dimensión autorreferencial del ser humano.

[3] Para una versión más amplia de esta tipología, véase *Production of Presence*, *op. cit.*, pp. 78-86.

Piénsese a este respecto en el motivo de la *resurrección del cuerpo y del espíritu* del cristianismo medieval. De esta distinción inicial se deduce, en segundo lugar, que, en una cultura de la presencia, los seres humanos se consideran a sí mismos como parte del mundo de los objetos, en lugar estar separados ontológicamente. Puede que ésta fuese la perspectiva que quería recuperar Heidegger con su concepto clave *ser-en-el-mundo* expuesto en *Ser y Tiempo*. En tercer lugar, y alcanzamos un mayor grado de complejidad, en una cultura del significado la existencia humana se manifiesta y se comprende a sí misma a través de los constantes y continuos intentos de transformar el mundo (*acciones*). Tales intentos están basados en la interpretación de las cosas y en la proyección de deseos sobre el futuro. Este impulso dirigido hacia el cambio y la transformación no se encuentra en las culturas de la presencia, en aquellas donde los seres humanos tan sólo quieren inscribir su comportamiento dentro de las estructuras y reglas de una cosmología dada. Los denominados *rituales* son, precisamente, los marcos para dicha inscripción, que a su vez han de corresponderse con marcos cosmológicos.

Dejaré aquí esta tipología, pues confío en que, dentro del amplio contexto de mi argumentación, haya cumplido su función: demostrar que, por una parte, el lenguaje en las culturas del significado abarca todas aquellas funciones de las que parte y trata la filología moderna de origen europeo; y, por otra, que no está claro cuáles son las funciones que el lenguaje ha de desempeñar en las culturas de la presencia, o en un mundo visto desde la perspectiva de una cultura de la presencia. Precisamente, los seis tipos de *amalgama* de lenguaje y presencia, a los cuales voy a hacer referencia en la segunda sección de este capítulo, tienen la finalidad de proponer una respuesta múltiple a esta cuestión.

II

El primer paradigma es el lenguaje, sobre todo el lenguaje oral, como una realidad física. Este primer paradigma subraya la postura de Hans Georg Gadamer cuando habló del *volumen* del lenguaje en oposición a su contenido proposicional o apofántico[4]. Como realidad física, el lenguaje oral no sólo afecta al sentido del oído, sino a nuestro cuerpo en su totalidad. De esta manera, percibimos el lenguaje de la forma menos invasiva. Literalmente, lo percibimos como el suave roce del sonido en nuestra piel, incluso si no se entiende muy bien qué quieren decir estas palabras. Dichas percepciones pueden ser placenteras e incluso deseables, y en este sentido todos sabemos que, sin conocer la lengua que se está empleando, se pueden entender determinadas cualidades de la poesía en un recital. Mientras la realidad física del lenguaje tenga forma, la cual puede adquirir por su estatus de objeto del tiempo en sentido propio (*«ein Zeitobjekt im eigentlichen Sinn»*, de acuerdo con la terminología de Husserl), diremos que tiene *ritmo*; un ritmo que podemos sentir e identificar independientemente del significado que el lenguaje *contenga*[5]. El lenguaje como realidad física que posee forma, es decir, el lenguaje rítmico, cumplirá un número de funciones específicas. Puede coordinar los movimientos de cuerpos individuales; contribuir al funcionamiento de nuestra memoria (piénsese en aquellos ritmos que solíamos utilizar para aprender algunas reglas básicas de la gramática latina); y, si disminuimos

---

[4] H. G. Gadamer, *Hermeneutik, Aesthetik, praktische Philosophie* (ed. Carsten Dutt), 3ª ed., Heidelberg, 2000, p. 63.

[5] Esta descripción está basada en mi ensayo «Rhythm and Meaning», en H. U. Gumbrecht/K. Ludwig Pfieffer (eds.), *Materialities of Communication*, Standford, 1994, pp. 170- 186 (la versión original alemana en *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt/M., 1988, pp. 714-729).

nuestro grado de alerta, puede tener, como dijo Nietzsche, un efecto *narcótico*. Determinadas culturas de la presencia llegan a atribuir al lenguaje la facultad de encantamiento, es decir, de hacer presentes las cosas que están ausentes y hacer desaparecer las cosas que están presentes. Esta era, de hecho, la esperanza que se asociaba a los encantamientos medievales[6].

Un segundo tipo de amalgama de presencia y lenguaje, muy diferente al que hemos presentado, se puede apreciar en las prácticas básicas de la filología, sobre todo en su función original de conservación de textos. Recientemente he mantenido en un breve libro[7] que la actividad del filólogo, en contraste con su imagen tradicional, está dirigida de forma inconsciente por deseos muy primarios que podemos describir como deseos de presencia (total). Tales deseos no tienen posibilidad de ser satisfechos, lo cual, desde un punto de vista lacaniano, los convierte, precisamente, en deseos. En este sentido, recopilar fragmentos textuales supondría un deseo, profundamente reprimido, de comerse literalmente lo que queda de los papiros antiguos o manuscritos medievales. El deseo de recopilar dichos textos, o de interpretarlos como hace un actor, puede que subyazca a la pasión por producir ediciones históricas en todas sus diferentes modalidades filológicas. Piénsese a este respecto en un acto tan básico como *recitar* un poema de Goethe y descubrir que sólo rima si se pronuncia con un sutil acento alemán de Francfort. Los eruditos comentarios, que *llenan* los márgenes de las páginas impresas y escritas a mano, pueden estar relacio-

[6] Véase mi análisis de algunos encantamientos alemanes antiguos: «The Charm of Charms», en D. Wellbery *et al.* (eds.), *A New History of German Literature*, Cambridge, Mass., 2004, pp. 183-191.

[7] *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*, Urbana-Chicago, 2003 (Traducción alemana: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, Frankfurt/M., 2003).

nados en última instancia con un deseo físico de plenitud y exuberancia. Probablemente sea muy difícil, si no imposible, suprimir por completo los casos en los que el impulso de presencia se mezcla con ambiciones académicas. Pero, en este contexto, lo que me interesa es la intuición de la que hacemos uso –bastante más de lo que imaginamos– en muchos aspectos del trabajo filológico.

Si atendemos a la caracterización de la experiencia estética que, por lo menos con respecto a la cultura occidental, nos propone Niklas Luhmann (quien, sin salir de los parámetros de su filosofía, sostuvo que dentro del *sistema del arte* la *comunicación* es específicamente un sistema social), entonces todo tipo de lenguaje que tenga la capacidad de generar experiencia estética aparecerá como un tercer caso de amalgama de presencia y lenguaje. Según Luhmann, cuando analizamos la comunicación en el sistema del arte, observamos que la percepción –puramente sensual– no sólo constituye un simple presupuesto, sino también un contenido que, junto con el significado, arrastra el lenguaje. Esta descripción se corresponde con la experiencia de la poesía, o de los ritmos de la prosa literaria, pues nos permite advertir aquellos aspectos físicos del lenguaje y de sus posibles formas que, de otra manera, tendemos a ignorar. En contra de una opinión que desde hace mucho tiempo domina en los estudios literarios, no creo que las diferentes dimensiones de la forma poética, es decir, el ritmo, la rima, las estrofas, funcionen de modo que se hallen subordinadas a la dimensión del significado, y que, como sugiere la llamada *teoría de la sobredeterminación poética*, deban darse contornos más fuertes a configuraciones semánticas complejas. A mi juicio, las formas poéticas mantienen una relación oscilante con el significado, en el sentido de que un lector/oyente de poesía nunca puede prestar entera atención a los dos aspectos. No es otro el motivo por

el que una prescripción cultural argentina lleva a descartar el baile si un tango tiene letra. Pues es tan difícil la coreografía de la danza del tango (la asimetría entre los pasos del hombre y los de la mujer no debe impedir la armonía) que exige prestar toda la atención a la música. La interferencia de un texto desviaría parte de la atención y la coreografía se vería inevitablemente afectada.

La experiencia mística y el lenguaje del misticismo constituyen mi cuarto paradigma. Al referirse constantemente a su incapacidad para transmitir la intensa presencia de lo divino, el lenguaje místico produce el efecto paradójico de estimular una imaginación que tiende a hacer palpable esta presencia. Sirva de ejemplo la descripción de sus visiones por Santa Teresa de Ávila, quien utiliza imágenes muy eróticas, pero sujetas a la condición permanente de un *como si*. Para ella, el encuentro con Jesús es «como si la penetrara una espada» y al mismo tiempo siente «como si de su cuerpo emergiese un ángel». Sin embargo, en lugar de entender estas formas de expresión en sentido literal como descripción de algo, es decir, como una experiencia que sobrepasa realmente los límites del lenguaje, la misma experiencia mística se puede entender, desde un enfoque secular y analítico, como un efecto del lenguaje y de sus inherentes poderes de auto-persuasión.

La siguiente modalidad de amalgama se puede describir como la apertura del lenguaje al mundo de las cosas. Esta modalidad incluye textos que pasan del paradigma semiótico de representación a una actitud deíctica, en virtud de la cual las palabras apuntan a objetos en lugar de *representarlos*. Los sustantivos se transforman en nombres propios porque parecen eludir la dimensión siempre totalizadora de los conceptos y se vinculan individuamente, por lo menos de forma temporal, a objetos individuales. Francis Ponge, en sus poemas-cosa, em-

plea y cultiva este potencial del lenguaje. Hace poco tuve una sensación similar leyendo una nota autobiográfica del gran físico Erwin Schrödinger[8], cuya obsesión con la precisión descriptiva parece haberle llevado a rechazar el efecto de abstracción inherente a todos los conceptos. De esta forma, en el texto de Schrödinger los sustantivos parecen adherirse a objetos individuales y comienzan a adquirir las funciones de los nombres propios, produciendo una impresión textual que recuerda, de una forma extraña, a los encantamientos medievales. En una línea diferente, determinados fragmentos de las novelas de Louis-Ferdinand Céline parecen abrirse específicamente al mundo de los objetos. En ellos, el ritmo de la prosa imita el ritmo de los movimientos o acontecimientos evocados, y por ello establece una relación analógica con dichos movimientos y acontecimientos que también se desvía hacia el principio digital de representación. Mientras que textos como los poemas de Ponge o la nota autobiográfica de Schrödinger parecen apuntar a los objetos en el espacio, los textos de Céline parecen estar abiertos para ser afectados y resonar con las cosas.

Por último, si alguien está familiarizado con la tradición de la última modernidad del siglo XX, conocerá la afirmación, tan fundamental con respecto a la obra de James Joyce, de que la literatura puede ser el lugar de la epifanía. Una descripción más escéptica hablaría seguramente de la capacidad de la literatura para producir *efectos de epifanía*. De acuerdo con su uso teológico, el concepto de epifanía se refiere a la aparición de una cosa, de una cosa que requiere espacio y que puede estar presente o ausente. Si buscamos una concepción del lenguaje centrada exclusivamente en la dimensión del significado, está claro que las epifanías –en sentido literal– y los textos mantienen una rela-

[8] E. Schrödinger, «Autobiographical Sketches», en *What is Life?*, Cambridge, 1992, pp. 165-187.

ción de heteronomía. Pero si consideramos, como he sugerido a lo largo de esta serie de ejemplos, la fenomenología del lenguaje como una realidad física, y con ella el potencial de encantamiento del lenguaje, la convergencia entre literatura y epifanía resulta entonces mucho menos disparatada. Admitir que tales momentos de epifanía ocurren, pero sólo sujetos a condiciones de temporalidad específicas que Karl Heinz Bohrer ha caracterizado como «lo repentino» y «la partida irreversible»[9], quizá sea una manera contemporánea de mediar entre nuestro deseo de epifanía y un moderno escepticismo que no puede ser vencido completamente por dicho deseo.

III

Al repasar estas seis modalidades de amalgama de lenguaje y presencia, hemos recorrido la distancia que separa a los dos extremos mencionados en el título de este capítulo. Hemos partido de la presencia física del lenguaje, que siempre se da, pero que en el marco de la cultura occidental se oculta sistemáticamente, y hemos llegado a afirmar que el lenguaje puede producir epifanías, las cuales evocan situaciones excepcionales y resultados por los que se ha de luchar, por así decirlo, desde e incluso contra el funcionamiento normal del lenguaje. Sin duda alguna, la creciente complejidad de los diferentes paradigmas, las diversas relaciones entre lenguaje y presencia, no obedecen al modelo estructural del doble plano *metafísico* que distingue entre *superficie material* y *profundidad semántica*, entre un primer plano carente de significado y un segundo plano signifi-

[9] K. H. Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M., 1981, y *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Frankfurt/M., 1996.

cativo. Pero entonces, ¿cuál podría ser el modelo alternativo que nos permitiese atravesar aquellas tensas y diferentes oscilaciones, en modo alguno armoniosas, entre lenguaje y presencia?

Dado que, en mi opinión, existe una clara convergencia entre el concepto de *Ser* de Heidegger y la noción de presencia empleada en estas páginas[10], se puede apreciar una promesa en la descripción del «lenguaje como la casa del Ser». Promesa de una redención que puede partir de aquello que Heidegger quería dar a entender con tales palabras. Hay cuatro aspectos de esta metáfora que me interesan especialmente. En oposición a como se piensa ordinariamente, quiero subrayar, en primer lugar, que con frecuencia una casa hace más invisibles que visibles a las personas que la habitan. En este mismo sentido, el lenguaje no es tanto una *ventana*, cuanto una expresión de la presencia con la cual se entrelaza. No obstante, y en segundo lugar, tomamos la casa como la promesa, aunque no la garantía, de que aquellos que la habitan están cerca de nosotros. Piénsese, por ejemplo, en el lenguaje del misticismo. Puede que no consiga hacer presente del todo lo divino y, con toda seguridad, no es una expresión de lo divino; pero, cuando leemos textos místicos, algunos de entre nosotros sentimos una cierta proximidad con lo divino. Aquello que, en tercer lugar, aprecio por encima de todo de la metáfora «el lenguaje como la casa del Ser» es su denotación espacial. A diferencia del clásico paradigma hermenéutico de la *expresión*[11] y de su implicación habitual de que todo lo expresado debe ser puramente espiritual, contemplar el lenguaje como la *casa del Ser*, o de la presencia, nos permite imaginar que aquello que habita la casa tiene *volumen* y que, por consiguiente, comparte el estatus ontológico de las cosas.

---

[10] Véase *Production of Presence*, *op. cit.*, pp. 65-78.

[11] Véase un resumen de la historia de este paradigma en mi ensayo «Ausdruck», en K. Barck *et al.* (eds.), *Ästetische Grundbegriffe*, vol. I, Stuttgart, 2000, pp. 416-431.

Esto no implica, sin embargo, que entienda el concepto de *Ser* de Heidegger como un retorno algo embarazoso de la *Ding an sich*. Por el contrario, opino que el concepto de *Ser* apunta a una relación entre las cosas y el *Dasein*, en la que el *Dasein* deja de concebirse como algo excéntrico, ontológicamente separado de las cosas y de su dimensión. En lugar de desvincularnos de nuestra relación con las cosas, como propuso el *giro lingüístico*, «el lenguaje como la casa del Ser» –el lenguaje en sus múltiples y tensas convergencias con la presencia– sería en última instancia un medio por el cual y a través del cual podríamos esperar la reconciliación del *Dasein* con los objetos del mundo.

¿Es del todo realista, o simplemente una ilusión, suponer que puede ocurrir en algún momento dicha reconciliación entre el *Dasein* y los objetos? No me siento lo suficientemente seguro como para tratar de contestar a esta pregunta. Pero creo que merece la pena reflexionar sobre el hecho de que, en la situación cultural contemporánea, estoy lejos de ser el único intelectual que plantea esta pregunta[12]. Una pregunta que, hace tan sólo unos años, hubiese resultado tan completamente ingenua que nadie se hubiese atrevido a formularla. No obstante, el anhelo por recuperar una proximidad existencial con la dimensión de las cosas bien puede ser considerado una reacción ante nuestra cotidianeidad contemporánea. Ahora más que nunca lo cotidiano nos inclina hacia realidades virtuales, hacia modernas técnicas de comunicación que hacen posible la ubicuidad y eliminan el espacio de nuestra existencia, hacia un mundo donde la presencia real se reduce a la presencia en una pantalla, cuyo síntoma más tautológico e hiperbólicamente inútil es la nueva oleada de *reality shows*[13].

[12] Véanse dichos planteamientos en el número especial de 2005 de la revista *Merkur*, dedicado a la nueva búsqueda intelectual de la realidad.
[13] Para descripciones más detalladas acerca de los efectos existenciales de las nuevas tecnologías de la comunicación, véase mi ensayo «Gators in the

Para aquellos que consideran las posiciones del *giro lingüístico* como el máximo saber filosófico, este deseo de presencia del mundo debe parecer un deseo contrario a una mejor comprensión filosófica. Pero la falta de fe en la posibilidad de que el deseo se cumpla, no implica, desde luego, que vaya a extinguirse tarde o temprano, y menos aún implica que sea inútil. Para quienes ven inverosímil aquello en lo que confío, que el lenguaje se pueda convertir (¿de nuevo?) en el medio de reconciliación con las cosas del mundo, ¿en qué podría consistir una relación viable con el lenguaje? La respuesta es que seguirán usando el lenguaje para referirse –o incluso para elogiar– a aquellas formas de la experiencia que mantienen vivo nuestro deseo de presencia. Lo cual sugiere, por supuesto, que es mejor sufrir por un deseo insatisfecho que perder totalmente el deseo.

Bayoo. What we Have Lost in Disenchantment?», en J. Landy/M. Saler (eds.), *The Reenchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, Berkeley, 2006.

CAPÍTULO VII

¿CÓMO DAR CON AQUELLO (SI SE PUEDE) QUE PERMANECE LATENTE EN EL TEXTO?

No voy a hablar en este capítulo de aquello que normalmente nos gusta asociar a la *percepción visual*. Tampoco de esos recuerdos aparentemente nítidos y bien perfilados cuya *Gestalt* nos convence de que sabemos qué es lo tenemos en la cabeza (con independencia de lo que esta expresión signifique exactamente), haciéndonos creer, por ejemplo, que podemos transmitir lo que hemos visto a quienes no lo han visto; o, para ser más precisos, haciéndonos creer que podemos transmitir con facilidad lo que hemos oído, tocado, probado u olido. Permanecerá abierta la cuestión de si dichos supuestos de certeza subjetiva o comunicativa tienen algún mérito, una vez sometidos a la presión del insistente análisis epistemológico.

Lo que me interesa, en cambio, son los textos (y aunque sólo tenga estos en mente cuando escribo, no son en ningún caso el único medio al cual pueden aplicarse mis preguntas) o, con más exactitud, los textos que, hablando en sentido metonímico, parecen *saber* más que quienes los leen, recitan, nombran, o incluso que quienes los escriben. Cómo algo llega a aparecer en un texto sin ser perceptible es otra cuestión que no voy a tratar. Puede deberse a alguna cosa que quienes la vieron y recordaron quisieron conservar en un texto, pero nunca se preocuparon lo suficiente por articularla de forma clara. O podría ser algo de

cuya existencia no son del todo conscientes quienes la *pusieron* en el texto. Al abandonar estas hipótesis, dejamos abierta la aún más fascinante cuestión (probablemente en un estricto sentido histórico, *romántica*) de si todo aquello que está *contenido* en los textos debe ser algo que primero ha sido registrado por la conciencia humana, o si existen excepciones que confirman esta regla. Para empezar, llamo *latente* a todo lo que creemos que existe en el texto y sólo resulta perceptible de forma problemática. Con el fin de desarrollar mi argumento trataré, brevemente y tomando cierta distancia, ocho cuestiones: definiré con más exactitud lo que entiendo por *latente* y *latencia* (1); indicaré las aproximaciones teóricas a lo que permanece latente en los textos que voy a excluir (2); a continuación intentaré explicar, y éste será un punto clave, cómo podemos estar seguros de la presencia de lo que permanece latente (3); de ahí pasaré a tratar las diferentes maneras en que lo latente puede hacerse notar (4); plantearé, además, la cuestión de si lo latente emplea una temporalidad y procedimiento específicos para pasar a primer plano (5); después procederé a ilustrar, a través de un caso histórico concreto, lo que hasta entonces habré desarrollado en un plano básicamente conceptual y abstracto (6); tras lo cual llegaré al inevitable momento de plantear la pregunta de qué podemos o debemos hacer si queremos extraer lo latente del texto (7); la respuesta a esta pregunta contiene una posible descripción del acto de juzgar (8).

El «si se puede» del título de este capítulo pretende subrayar que, como lectores, nada puede proporcionarnos la garantía absoluta de que encontraremos lo que, con motivo, pensamos que está latente en el texto. Si bien resulta preferible hablar de *dar con*, en lugar de *encontrar*, lo latente, ya que desde el principio debemos aclarar que una búsqueda sistemática no siempre constituye el acercamiento más prometedor para este problema,

en algunos casos lo latente no sólo puede permanecer oculto, sino también mostrar de algún modo una tendencia *activa* a ocultarse.

I

Cuando decimos que algo está latente, podemos realizar normalmente cuatro cosas: a) podemos expresar la certidumbre de que algo está ahí (en el punto tercero abordaré de dónde puede venir dicha certidumbre); b) podemos deducir que lo que está *ahí* debe hallarse en la misma dimensión espacial (a veces incluso en una dimensión espacial claramente delimitada), no demasiado lejos de nosotros; c) podemos no saber, sin embargo, dónde se encuentra exactamente lo latente; d) y también podemos ignorar lo que es por desconocer su identidad, de manera que no estamos en condiciones de asegurar que percibiríamos lo latente si alguna vez lo tuviésemos delante. A mi amigo, el historiador Eelco Runia, le gusta ilustrar el concepto de lo latente, al que se refiere a menudo con la palabra *presente*, con la figura del polizón, la cual puede servir para aclarar el hecho de que el plano de lo latente puede entrecruzarse con ciertos problemas relativos a los testigos oculares, pero en ningún caso ser inherente a ellos. Pues, en mi opinión, el testimonio ocular siempre presupone un breve instante, no necesariamente un momento inicial, en el que la identidad del objeto presenciado estuvo clara. La famosa metáfora de Martin Heidegger del «lenguaje como la casa del Ser» puede interpretarse como otro ejemplo de latencia[1]. No tanto si seguimos la idea dominante del

[1] Véase mi ensayo «Presence in Language or Presence Achieved Against Language?», en R. Bubner/G. Hinrichs (eds.), *Von der Sprache zur Logik*, Stuttgarter Hegel-Kongress 2005, Stuttgart, 2007, pp. 684-692. Sobre el

lenguaje como continua *expresión* de algo, pues, de acuerdo con esta concepción, el lenguaje simple y necesariamente haría accesible el *Ser*. La lectura más interesante consiste en suponer, por un lado, que el lenguaje sugiere un principio de aproximación al *Ser* y, por otro, que es un medio que *permite* al *Ser* alejarse. Ahora bien, si suponemos que el supuesto de dicha *proximidad* del *Ser* es real, en el sentido de que es espacial, entonces *Ser*, según Heidegger, ha de ser algo sustancial, tangible, algo que ocupa espacio. Así pues, lo *latente*, en cuanto se asocia con el *Ser*, sin postular con ello que el *Ser* siempre esté latente, se aproxima a la ontología de la carne. Decir, por ejemplo, que hay algo del pasado remoto que está latente en el verso alejandrino, en esa compleja y extraña forma prosódica que resonó en la ciudad de París durante la mayor parte del siglo XVII, sugiere que el verso alejandrino vuelve a hacer presente cierto ritmo físico, cierto sonido recurrente, cierta condición material del pasado de la carne en aquel mundo.

II

La tradición intelectual que, por supuesto, nos viene a la mente cuando pensamos en algo que está *en* el texto sin estar fácilmente disponible es la psicología freudiana: bien como asociación primaria, bien como un conjunto de conceptos que han funcionado con éxito en su aplicación a los textos (literarios). Si llegados a este punto, no vuelvo sobre este paradigma es porque, en mi opinión, no permite que exista nada *latente* en nuestra psique o mente que antes no haya sido asimilado con éxito y se haya reducido o transformado después. Esta tesis se puede

concepto de *Ser* en Heidegger, véase el tercer capítulo de mi libro *Production of Presence*, *op. cit.*, pp. 51-90.

extender también a conceptos como *represión*, *olvido* o *desplazamiento*. Obviamente, no hay nada equivocado en estos conceptos, pero lo que me interesa principalmente son los casos en que, en contraste con el paradigma freudiano, lo latente ni es una representación ni un ente puramente espiritual. Asimismo, no voy a retomar el concepto de *memoria colectiva*, procedente del mundo intelectual de finales de 1920, que disfrutó en décadas pasadas de creciente popularidad entre los historiadores. En este caso, la causa de mis dudas resulta más simple. Ciertamente, podemos definir el concepto de *memoria colectiva* de un modo que haga referencia a los diversos tipos de comunicación mediante los cuales son compartidos los recuerdos individuales. Pero no creo que exista nada parecido a una *memoria colectiva* como ente homogéneo, y menos aún como un lugar que pudiese albergar y ocultar algo sustancial y/o corpóreo.

III

¿Pero cómo podemos tener la certeza, de acuerdo con nuestro concepto de *latencia*, de la proximidad de algo o alguien cuya identidad desconocemos? Mi respuesta a esta pregunta apunta a lo que la lengua alemana llama *Stimmung*[2]. Heidegger, en *Ser y Tiempo*, describe la *Stimmung* como un aspecto de la condición humana de «estar arrojado». En cada momento de la vida nos encontramos en una *Stimmung* específica, a la que al parecer hemos sido *arrojados*, y no está en nuestra mano decidir (ni siquiera influir en) lo que puede ser una *Stimmung* concreta[3]. Ahora me gustaría llamar la atención sobre la raíz de este

[2] El tema de la *Stimmung* y su significación será también tratado en el siguiente capítulo.

[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 15ª ed., Tubinga 1979, pp. 339-346 (parágrafo 68b).

sustantivo, sobre *Stimme* (en castellano, *voz*), pues el giro etimológico demuestra de qué manera el concepto y el tipo de fenómenos designados tienen una implicación material. Las metáforas más utilizadas para describir las *Stimmungen* tanto en el lenguaje cotidiano como en la literatura son las del tiempo y la música, y, por supuesto, no sólo en la lengua y literatura alemanas. Una *Stimmung*, como sucede en la música o con el tiempo, nos envuelve y roza nuestro cuerpo de forma tan suave que nos sentimos tentados por la idea de pasar por alto su carácter material. No obstante, sentir placer o desagrado por una *Stimmung*, o simplemente notarla, constituye siempre e inevitablemente un impulso físico que nos proporciona una conciencia más clara de ciertos niveles de nuestra existencia física, que de otra forma no advertiríamos. Uno de los textos literarios más famosos que exploran la relación entre latencia y *Stimmung* nos lo ofrece la novela de Thomas Mann *La muerte en Venecia*. Desde las primeras páginas, las detalladas descripciones del tiempo en Venecia, constantemente cambiante, y las *Stimmungen* que genera dan al lector la certeza casi física de que algo latente se va a mostrar. Al final, lo latente coincide con el anhelo de muerte vinculado al deseo homoerótico que ha vencido al personaje principal, Aschenbach. El texto no produce *Stimmung* mediante un elemento o dispositivo concreto. Las magistrales descripciones del tiempo que envuelve a los protagonistas de Thomas Mann actúan sólo en el plano semántico. En cambio, para un autor contemporáneo como Louis-Ferdinand Céline, el ritmo de la prosa de sus novelas parece ser mucho más potente en este sentido que sus configuraciones narrativas o discursivas[4]. Y no hay duda de que James Joyce, en

[4] Véase mi ensayo «Louis-Ferdinand Céline und die Frage, ob literarische Prosa gewaltsam sein kann», en Rolf Grimmiger (ed.), *Kunst Macht Gewalt*, Múnich, 2000, pp. 127-142.

el *Ulysses*, hace converger la prosodia y la semántica con el fin de producir el mismo tipo de efectos. Quisiera insistir, no obstante, en que no existe ninguna vía inductiva ni deductiva que nos lleve desde una *Stimmung* específica, que apunte a la presencia de algo latente, hasta la identidad de lo que en ella está presente y latente.

IV

¿Y de qué manera se puede percibir, aunque sólo sea de forma indirecta, aquello que está presente (pero latente)? Esto nos lleva a plantear una cuestión diferente sobre la relación entre latencia y *Stimmung*. No se trata ahora de *Stimmungen* que produzcan la certeza de que algo está ahí, sino, a la inversa, de cómo lo que está ahí, pero oculto, genera *Stimmungen* para hacerse presente. Con el fin de lograr una respuesta, seguiré desarrollando el concepto de lo *latente* basado en mi interpretación del concepto heideggeriano de *Ser*, y dejaré abierta la posibilidad de que en situaciones de latencia el *Ser* esté cerca de desvelarse, pero sin que, en última instancia, se realice ese *acontecimiento de verdad*. Existen dos formas generales de explicar lo que Heidegger quiso dar a entender con su concepto de *Ser*. Si quisiéramos adscribirnos a la tradición fenomenológica, podríamos postular que el *Ser* coincide con todos aquellos elementos de nuestro mundo material que nos permiten sentirnos físicamente bien. Experimentamos así una sensación de bienestar cuando en un día determinado montamos en bicicleta, de la misma manera que la experimentaron los primeros colonizadores sionistas cuando apreciaron que el paisaje de Israel iba a ser su nuevo entorno físico. La otra opción, algo más provocativa, o más ontológica, consiste en entender el *Ser* como el re-

torno de lo que Hegel llamó «lo inmediato indeterminado», como aquello que los filósofos de la Ilustración eliminaron de la categoria de lo epistemológicamente posible al llamarlo *das Ding an sich* (la cosa en sí). Sea cual sea la concepción del *Ser* por la que optemos, será inevitable concluir que el *Ser* se muestra a través del movimiento espacial de objetos individuales y, por lo tanto, que los movimientos en el espacio permiten su *desvelamiento*. Esta es una de las razones por la que resulta decisivo destacar la naturaleza material de las *Stimmungen*, pues sólo si están sujetas a su condición material pueden entenderse como generadas fisicamente por el *Ser* que se mueve para mostrarse. Dichos movimientos físicos del *Ser*, que implican siempre una tensión, una *lucha* o un *polemos* –en palabras de Heidegger[5]– entre el *Ser* y los *seres*, o más bien, entre el *Ser* y los *entes*, se articulan en diferentes direcciones: como movimientos verticales (el *Walten* de Heidegger o *balanceo*); como movimientos horizontales asociados por Heidegger con la partícula espacial de la palabra «*ob-jetivo*», la cual indica lo que se dirige hacia uno; o como el movimiento de acá para allá del *Ser*, que, al mismo tiempo que se aproxima a los límites de mundos cotidianos e históricamente concretos, se aleja de ellos. Este último es un patrón que Heidegger asociaba a la palabra alemana *Entzücken* (deleite), cuya etimología apunta a un movimiento intenso sin una dirección clara. Estos mismos movimientos del *Ser* nunca precisan para iniciarse del movimiento o iniciativa de un observador humano. Al contrario, los movimientos del Ser pueden desencadenar *Stimmungen* capaces de afectar a los seres humanos como observadores del mundo. En

[5] Véanse sus interpretaciones de Parménides y Sófocles (*Antígona*) en M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1ª ed., 1953, es una recuperación de una clase de 1935), 6ª ed., Tübingen, 1987, p. 104 y ss.

este escenario, lo único que le resta al *Dasein* es estar ahí con el fin de *abrazar* el Ser tal y como se muestra[6].

V

Cuando el *Ser* pasa a primer plano y es *abrazado* por el *Dasein*, produce *acontecimientos de verdad*. La probabilidad de que se produzcan este tipo de acontecimientos parece aumentar en la medida en que el *Dasein* deja al Ser tomar la iniciativa con respecto al movimiento que acabará desvelándolo, lo cual también implica que dichos acontecimientos de verdad no se dirigen necesariamente al *Dasein* en general y a los individuales seres humanos en particular. En este sentido, el «desvelamiento de la verdad» puede ser estructuralmente diferente de los acontecimientos de *revelación* en los que, supuestamente, Dios habla a los seres humanos. Al mismo tiempo, la probabilidad misma de que se produzcan «acontecimientos de verdad» constituye una variable dentro del tiempo histórico: se supone que fue especialmente alta en la antigua Grecia y que de nuevo ha vuelto a aumentar en el siglo XX como una posibilidad inherente a la tecnología. Esto es a lo que Heidegger llama «historia del Ser» (*Seinsgeschichte*). Pero, por alguna razón, parece ser especialmente difícil para nuestra cultura (¿o lo fue ya para la cultura del pasado?) encontrar un lugar y una función que haga posible el desvelamiento del Ser. Heidegger hizo responsable de este fracaso a nuestra manera de relacionarnos con la tecnología, siempre instrumental y orientada al éxito. Sin embargo, nadie sabe a qué o a quién se estaba refiriendo cuando, en su famosa entrevista póstuma y en algunos textos publicados previamente,

[6] M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1ª ed., 1954, es una recuperación de una clase de 1952), 4ª ed., Tubinga, 1984, pp. 138-149.

habló de que la única posibilidad que tenía la raza humana para realizar su destino dentro de la *historia del Ser* consistía en la intervención y apoyo de los *dioses*. Tan sólo voy a atreverme a comentar que Heidegger usa esta palabra con un significado metafórico equívoco.

Pero nos estamos desviando en exceso al tratar de seguir, quizá demasiado de cerca, los pasos de Heidegger en un ensayo que no trata de su filosofía. En cualquier caso, ¿qué podemos aprender de su pensamiento de la *historia del Ser* en relación con nuestro objetivo de «dar con lo que está latente en un texto»? En primer lugar, llama nuestra atención sobre el extraño pensamiento y posibilidad de que sean contraproducentes algunos de nuestros esfuerzos típicos por identificar lo que está latente en un texto. Adoptar una actitud pasiva y de serenidad (*Gelassenheit*) quizá sea más provechoso que entregarnos a arduos ensayos hermenéuticos. Pues, si nuestra mera presencia bien puede ser un catalizador para que sucedan acontecimientos de desvelamiento, no podemos concluir que esté en nuestras manos hacer algo más. No obstante, algunas veces tenemos la impresión de que lo que ha estado latente, y continúa estándolo, comienza a *cristalizar*. Con ello me refiero a un proceso mediante el cual nuestra intuición sugiere que algo oculto está comenzando a tomar forma, que estamos próximos a comprender lo que ha estado latente, pero sin que haya aparecido todavía. Este proceso, de modo similar al desvelamiento del *Ser*, no parece depender ni de nuestra iniciativa ni de nuestro esfuerzo.

VI

De hecho, es posible que la cultura occidental se encuentre actualmente en un momento de cristalización incipiente, en una situación concreta que afecta a muchas de nuestras lecturas his-

tóricas[7]. El origen de este proceso podría remontarse a los años que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial. Se diferencian de los años que siguieron al final de la Primera (que, literalmente, parecían haber vuelto al revés el mundo político e intelectual) en que el tiempo, tras la segunda gran guerra, se recuerda generalmente como un tiempo de quietud, en que algo desconocido «se ocultaba detrás de la puerta». Y, efectivamente, se recuerda como un tiempo de latencia, a pesar de que los efectos destructivos y transformadores de dicha guerra fueron incomparablemente más devastadores que los de la primera. Tal y como nos muestran las obras de Samuel Beckett, aquellos años estuvieron marcados por la expectación de que algo desconocido iba a desvelarse. Años obsesionados por la amenazadora mala fe, como vemos en el existencialismo contemporáneo y en ciertas investigaciones empíricas que ahora son famosas, como el informe Kinsey. Finalmente, aquellos años estuvieron dominados por el deseo nostálgico de volver a un mundo y estilo de vida cuyas características estaban claramente delimitadas. En varias ocasiones, a lo largo de las décadas que han transcurrido desde 1945, una generación ha creído por un instante que había logrado hacer visible y accesible lo que estaba latente. Este fue efectivamente el caso de la llamada *revolución estudiantil* de 1968 y de los años siguientes. Y esto ocurrió de nuevo tras 1989, con la caída del socialismo del este de Europa. Sin embargo, al final, parece seguir dominando la idea de que nunca se desveló lo que había estado latente desde 1945. Y, sin embargo, determinados puntos de referencia, de entre la infinidad de recuerdos de aquellos años de guerra que se conservan en nuestros archivos y que guardan en la memoria las generaciones más viejas,

[7] Este parágrafo VI se aprovecha del proyecto de un libro en el que estoy trabajando actualmente, y que versa sobre la *latencia* en la década posterior a la Segunda Guerra Mundial.

parecen haber alcanzado una mayor significación. Paradójicamente, el Holocausto o el Gulag tienen hoy más importancia que hace cincuenta años. Por supuesto, no queremos decir que el Holocausto o el Gulag estuviesen latentes y que, al final, se desvelasen, pues nunca estuvieron latentes. En lugar de revelar un *referente* concreto o un *significado* particular, este proceso puede apuntar hacia un sufrimiento o temor que continúa estando presente, en parte físicamente, sin haberse hecho perceptible. Se trata, no obstante, de una presencia que hoy tendemos a sentir más cerca de lo que la sentían nuestros padres y abuelos en un tiempo cuyo origen quedaba mucho más próximo.

VII

¿Qué podemos hacer en relación con esta presencia latente que se remonta ya hasta 1945? ¿Y, sobre todo, qué podemos hacer respecto a la impresión de que no basta con estar ahí, con serenidad, como recomienda Heidegger? Ciertamente, no nos ayudará la interminable acumulación de materiales textuales y de cualquier otro tipo que documentan lo ocurrido en el momento histórico referido. Tampoco nos va a ayudar, como ya he mencionado, el renovado y cada vez más profundo análisis (textual) de fuentes similares. Tal insistencia y repetición produce la impresión de tautología propia de la llamada *Memoria Kultur*, que actualmente ocupa a muchos intelectuales alemanes. Seguramente precisemos de menos movimientos filológicos. Quizá un acercamiento más *catártico* podría ser más eficiente, quizá exponernos deliberadamente a lo que cristaliza del pasado, o buscar la proximidad y el impacto físico y emocional de lo que permanece, prometa más posibilidades de dar con lo latente que nuestros habituales, activos e inteligentes esfuerzos.

Dejar que las cosas ocurran y sentir el efecto que tienen sobre nosotros el horror de determinadas imágenes y la fascinación de determinados lugares, puede ser, de forma individual y a veces sorprendente, precisamente lo que necesitemos. Tal exposición catártica tiende a desencadenar y proyectar una lógica secular de redención[8]. Como si se tratara de un castigo auto-impuesto por actos de los que nunca fuimos agentes, la exposición catártica puede crear la promesa de que un día el mundo *vuelva a su quicio*, a pesar de que no hay forma de predecir cuándo ocurrirá exactamente. Es más, ni siquiera nos asiste el derecho de afirmar que algún día ocurrirá.

VIII

Creo, no obstante, que es posible imaginar un proceso histórico en el que la redención alcance la última fase de su lógica sin que se desvele aquello que ha permanecido latente. En otras palabras, el desvelamiento de algo latente no es una condición necesaria para que se produzca la redención. Esto nos lleva de vuelta a la cuestión de cómo dar con lo latente cuando se resiste, durante años e incluso décadas, a nuestros serios esfuerzos por identificarlo y a nuestra paciente actitud de serenidad. En tales situaciones, aún disponemos de nuestro juicio como herramienta[9], y con ello no me estoy refiriendo necesaria o principalmente a lo que la tradición filosófica describe como una muestra específica de *juicio estético*. Cuando juzgamos, nunca podemos

---

[8] Véase mi texto «On the Decent Uses of History», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 40, 2001, pp. 117-127.

[9] Gran parte de este párrafo final fue escrito en reacción a algunas conversaciones con Florian Klinger, quien trabaja en un libro (filosófico) sobre el *juzgar* (*Urteilen*).

apoyarnos en correctas secuencias de argumentos inductivos o deductivos, ni tampoco alegar que años de experiencia relacionados con *casos similares* garantizan la posibilidad de alcanzar un juicio cualitativamente superior. Nos atrevemos y nos comprometemos con lo correcto (*Richtigkeit*), aunque sabemos que hemos de confiar, en gran medida, en nuestros enfoques subjetivos. Con independencia de cuáles sean nuestros criterios, tenemos en cuenta, por ejemplo, las diferentes sensaciones provocadas por la *Stimmung*, aunque sepamos que están lejos de ser concluyentes; y pretendemos identificar algo concreto e individual, a pesar de que sólo tenemos conceptos abstractos para hacerlo. Este hecho, el que siempre haya algo ausente cuando hacemos uso del juicio, puede llevarnos a sospechar que los juicios siempre implican momentos de *poder* (*Urteils-Kraft*). Y me refiero a un poder que pretende vencer nuestra resistencia interna a admitir lo incierto, lo que carece todavía de fundamento suficiente. De forma similar a lo que sucede en el acto de *adivinar*, en el de juzgar no contamos con ninguna garantía de acertar necesaria e inevitablemente y, sin embargo, esta acción no se confunde con la de *adivinar* porque somos responsables de un acto cuya base no es ni ideal ni inexistente.

Si tuviese que juzgar qué ha permanecido latente en nuestra cultura desde el final de la Segunda Guerra Mundial, diría que puede ser la conmoción, la aterradora desilusión, experimentada por el potencial colectivo de autodestrucción que la humanidad ha mostrado. Una conmoción y una desilusión que, si la pudiésemos conceptualizar, implicaría la obligación de replantear y reestructurar aquello que tenemos en mente cuando decimos que somos *humanos*. Quizá nos sintamos decepcionados, profunda e irreversiblemente decepcionados, porque pertenecemos a una especie en la que sus individuos se infligen un intenso y permanente dolor, todo lo cual nos sugiere que nuestros

instintos humanos no son mucho *mejores* que los animales. Por supuesto, no hay ninguna manera de demostrar que esta insultante evidencia, así como sus inevitables consecuencias, ha sido lo que ha estado latente durante tantos años. Pero si nuestro juicio fuese correcto o justo, podríamos aprovechar este momento del juicio para convertirlo en el comienzo de una nueva y envolvente *Stimmung*. No ha de ser necesariamente una *Stimmung* mejor y, sin duda, tampoco una que vaya a hacernos sentir mejor con nosotros mismos.

Capítulo VIII

¿Leer en busca de la *Stimmung*? Acerca de la actual ontología de la Literatura

I

En la década pasada, un sentimiento de letargo e incertidumbre fue apoderándose de los estudios literarios. Antes, durante la segunda mitad del siglo XX, nuestra disciplina se llenó de una serie de *paradigmas teóricos* dominantes, que fueron sucediéndose rápidamente y generando a menudo una fuerte tensión intelectual: del nuevo criticismo al estructuralismo, del estructuralismo al marxismo, del marxismo y estructuralismo a la desconstrucción y nuevo historicismo, de la desconstrucción y nuevo historicismo a los estudios culturales y estudios sobre la identidad. Como críticos e historiadores literarios nos acostumbramos en aquel tiempo a que las premisas de nuestro pensamiento cambiaran a un ritmo más o menos regular. Sin embargo, desde los años noventa, no ha surgido en nuestro campo ninguna nueva *doxa* que ponga a prueba las anteriores. Por supuesto, esto no significa que los últimos tiempos se caractericen por una falta de publicaciones interesantes, mentes respetables o debates intensos. Por el contrario, ahora sucede que, como ha desaparecido la constante necesidad de reajuste epistemológico, los académicos expertos en estudios literarios pueden disponer de más tiempo e inspiración para dedicarse a

estudios minuciosos de los textos y a las complejas situaciones culturales que conforman y resuenan en la literatura.

Aunque el actual panorama de los estudios literarios ha dejado vacío el lugar institucional e intelectual ocupado con anterioridad por figuras que tenían el estatuto de *maestros pensadores* –figuras que, tanto dentro como fuera de la disciplina, convertían inevitablemente a sus estudiantes y colegas en *seguidores* o *renegados* de sus principios de análisis literario–, este mismo vacío se ha convertido en síntoma y causa de una transformación profunda. La ausencia de académicos, cuya influencia se ha dejado sentir durante más de medio siglo, del prestigio y fuerza intelectual de Erich Auerbach, Kenneth Burke, Claude Lévi-Strauss, Lucien Goldmann, Jacques Derrida, Paul de Man, Raymond Williams o Edward Said, no podía dejar indemnes a los estudios literarios. Después de muchas despedidas y cambios, producidos sin un programa explícito o una clara intención, nos hallamos en medio de una desoladora oposición entre dos enfoques dominantes y contradictorios sobre la ontología de la literatura. Y con *ontología* me refiero a nuestras convicciones sobre la manera en que los textos literarios, como realidad material y dotada de significado, pueden hacer referencia a las realidades exteriores a ellos mismos.

Por una parte, la desconstrucción, a pesar de sus pretensiones de novedad, se inscribió dentro de la tradición filosófica del *giro lingüístico*, con la implicación central de que es imposible toda referencia al mundo por medio del lenguaje, lo cual constituye, a su vez, un presupuesto ridículamente *naïve*. Se explica así que la desconstrucción, como pone de relieve la obra de Paul de Man con el concepto de *alegoría de la lectura*, tratara de reunir todas las funciones posibles de la lectura literaria bajo un único punto de vista, y seguidamente afirmara que de ello se deriva la experiencia última e irrefutable de que es imposible hacer

referencia al mundo por medio del lenguaje. Por otra parte, los Estudios Culturales, refugiándose parcialmente en las convicciones epistemológicas (¿o debo decir ideológicas?) del marxismo que con tanta nostalgia abrazaban, nunca albergaron ninguna duda respecto a su propia capacidad y a la capacidad de la literatura para acceder al mundo real. Ahora bien, el optimismo empírico y la falta de atención epistemológica se unieron en algunas ocasiones de forma tan indiscutible que hicieron de la extremada abstinencia referencial de la desconstrucción una postura atractiva intelectualmente.

La crítica literaria, entendida como campo generador de energía teórica, seguirá estando amenazada por el estancamiento mientras insista en estas dos posturas que, bajo la forma de contraste y tensión, tienden a neutralizarse. Lo que necesitamos para salir de ese punto muerto son *terceras* posturas, y, de entre ellas, propongo la que puede ser caracterizada de la mejor manera posible con la palabra alemana *Stimmung*, la cual se corresponde con uno de esos conceptos cuya traducción a diferentes lenguas siempre parece que nos hace perder alguno de sus componentes semánticos originales. Tomando prestada la frase del libro escrito en 1992 por Peter Brooks, *Leer en busca de la trama* (*Reading for the Plot*), me gustaría sugerir que hoy en día los críticos literarios deberían más a menudo «leer en busca de la *Stimmung*», entre otras cosas porque estoy convencido de que ya lo hacen la mayor parte de los lectores contemporáneos de literatura, aunque, por supuesto, casi siempre sin saberlo.

II

¿Pero qué significa exactamente *Stimmung*? La primera traducción que ofrecen los diccionarios en inglés es *mood* en el doble sentido de la palabra: alude, en primer lugar, a ese sentimiento tan interior y subjetivo que no puede ser expresado mediante conceptos; pero también, en segundo lugar, hace referencia al sentido más objetivo de un *ambiente*, que a veces parece envolvernos e influenciarnos como individuos o grupos. En el plano léxico, *Stimmung* está relacionado con *Stimme* (*voz*) y con el verbo *stimmen* («afinar un instrumento», así como, por deducción, «estar en lo cierto», «estar en el lugar adecuado»). «Afinar un instrumento» apunta, como primera asociación, a la experiencia de que las *Stimmungen* tienden a manifestarse como un *continuum*, pero dentro de graduales diferencias y matices que suponen en cierto modo una provocación para nuestro lenguaje descriptivo. Pero hay otra dimensión que me interesa más, una dimensión que pertenece a la semántica del sonido y del oído. Está relacionada con el hecho de que no sólo escuchamos una voz con el oído interno y el externo. Escuchar supone un comportamiento más complejo, pues se trata de una situación que afecta a todo el cuerpo, y por ello exige la participación de nuestra piel y sentido háptico. Todo sonido percibido es una realidad física, aunque invisible, que, por su condición material, afecta (*golpea*) y rodea (*envuelve*) a nuestro cuerpo. Aparte de los sonidos, y entre ellos sobresalen los de la música, la otra realidad material que envuelve nuestro cuerpo es el tiempo, y por eso no resulta sorprendente que las referencias musicales y meteorológicas aparezcan de forma bastante recurrente en los textos literarios cuando intentan referirse a una *Stimmung* en el plano de la auto-reflexión. El roce de los sonidos y del tiempo constituye el encuentro más ligero y sutil y, sin embargo, más concreto de nuestros cuerpos con su entorno material.

A primera vista, parece que la música y el tiempo son únicamente metáforas de lo que también podemos evocar con los términos *tono*, *atmósfera* o *aroma* de un texto. Pero quiero apuntar que el tono, la atmósfera o el aroma nunca se independizan totalmente de los componentes materiales del texto, y en especial de la prosodia textual, pues la *Stimmung* se refiere a una dimensión que afecta materialmente al lector. Por esta razón pretendo argumentar que la acción de «leer en busca de la *Stimmung*» implica un potencial digno de ser desarrollado por una *ontología* de la literatura. Si tradicionalmente nuestra reflexión sobre la ontologia de la literatura se centra tanto en la relación entre los textos –entendidos como realidades dotadas de significado– y el mundo material de los objetos exteriores, como en un lector que es consciente de esta relación y por ello puede llegar a sentir placer, «leer en busca de la *Stimmung*» nos permitirá percibir las modalidades en que los textos, como realidades significativas y materiales, envuelven literalmente a sus lectores tanto física como emocionalmente.

Para poseer dicho potencial, los textos no han de ser exclusivamente descriptivos. Por el contrario, tengo la impresión de que la dimensión de la *Stimmung*, con su gran riqueza y complejidad, constituye con frecuencia el estrato más significativo e ignorado que proporcionan los textos literarios, los cuales parecen, mas sólo de forma superficial y a primera vista, simplemente narrativos. Pensemos en *La muerte en Venecia* de Thomas Mann. El lector no recuerda esta novela porque le sorprenda que Aschenbach y Tadzio no acaben siendo amantes o porque el destino del primero sea la muerte. La recordamos más bien porque la novela evoca aquella *Stimmung* decadente *fin-de-siècle* en toda su complejidad y matices; porque evoca olores, colores, sonidos y, sobre todo, por el tiempo constantemente variable que ha convertido en célebre a este texto. O desde una

perspectiva más filosófica, en concreto desde una perspectiva nietzscheana y heideggeriana, porque evoca una peculiar *Stimmung* que sólo puede ser generada por la consciente presencia de la muerte.

III

En un brillante ensayo escrito para el último volumen de *Wörterbuch Ästetische Grundbegriffe*, David Wellbery ha expuesto recientemente la historia conceptual de la *Stimmung*. Me gustaría referirme, siguiendo una secuencia diacrónica, a algunas de las explicaciones de Wellbery, pues nos permiten comprender por qué una mayor atención a la *Stimmung* enriquecería nuestra experiencia de la literatura. El análisis de Wellbery comienza con un texto de 1776 donde Goethe apunta a la *Stimmung* como la armonía omniabarcante, propia de determinadas situaciones cotidianas y aparentemente banales, que sólo el artista puede percibir y transformar en la objetividad propia de una expresión textual (uno de los ejemplos de Goethe es la casa del zapatero). En sólo dos décadas, el concepto conquistó un lugar central en las primeras discusiones filosóficas sobre la especificidad de la experiencia estética y del juicio estético. Así, Kant, en la *Crítica del Juicio*, habla de la «*proportionierte Stimmung*» («*a reciprocal harmony*», según la traducción de Werner S. Pluhar) como la condición de compatibilidad bajo la cual las diferentes *facultades cognitivas* –emocionales y racionales– pueden converger a veces en el juicio de gusto. Este epistemológicamente importante lugar de intersección entre emoción y razón, vinculado a la mediación entre subjetividad y objetividad, se convirtió en decisivo para comprender la función desempeñada por la *Stimmung* en el discurso del Ide-

alismo alemán. Asimismo continúa siendo iluminador para nuestra exploración actual de la *Stimmung* como dimensión de la literatura.

Hölderlin, en contraste con sus amigos más convencionalmente idealistas, ya tuvo la excentricidad de relacionar el concepto con los *tonos* objetivamente diferentes que creía encontrar en el mundo y textos de la antigua Grecia. Nietzsche, tres cuartos de siglo después, tuvo una sospecha parecida, aunque fue más radical, pues pensaba que las *Stimmungen* pueden devolvernos la memoria preconceptual que caracterizó a las primeras etapas del origen de la especie humana. Tal parece haber sido el punto de partida de un nuevo motivo de la imaginación filosófica y literaria. A partir de Nietzsche, la *Stimmung* se va a entender sobre todo como una forma de experiencia típica de un más o menos remoto pasado, como una forma y una experiencia de la armonía que parecía no tener lugar en el presente. Este punto de vista llevó al historiador del arte Alois Riegl a predecir que la dimensión de la *Stimmung*, entendida como un «principio de nostalgia» (al menos así se puede describir hoy su tesis), tendría un gran futuro en el siglo XX. Vemos así que la forma que Nieztsche dio al concepto permitía dos asociaciones: por una parte, facilitaba y generaba reflexiones en el ámbito de la filosofía de la historia (por ejemplo, *Stimmung* como principio de futuro); por otra, al relacionarse con las etapas prehistóricas de la especie humana, la *Stimmung* se vinculaba con aquellos fenómenos de la vida humana que escapaban al control de la racionalidad.

En este segundo sentido, en el libro de Heidegger de 1927, *Ser y Tiempo*, la *Stimmung* desempeña un papel importante, en concreto, como una forma del «estar-arrojado». Las *Stimmungen*, diferentes y constantemente cambiantes, según Heidegger, dan forma a los comportamientos y sentimientos de

nuestra existencia cotidiana, pero de ninguna manera podemos elegirlas. Por asombroso que parezca, esta perspectiva sólo mereció una atención marginal. Más en relación con la *Stimmung* del siglo XX se hallaba otra perspectiva que, paradójicamente, parece confirmar el pronóstico de Riegl sobre el futuro del concepto. En los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial, el poeta alemán Gottfried Benn anotó, con manifiesto desdén y con gesto de superioridad, que el suyo era un tiempo que ya no podía aspirar ni a la armonía ni al espíritu de mediación que esperamos de las *Stimmungen*. La franqueza era el tono favorito del momento. Pero entonces Benn añadió, y no está claro si la paradoja es intencionada o sólo sintomática, que la imposibilidad de *Stimmung* era la *Stimmung* de su tiempo, es decir, la actitud vital que penetraba en muchos textos y argumentos. Desde un punto de vista retrospectivo podríamos ver en esta actitud el origen de la peculiar disposición hacia el mundo que caracteriza al existencialismo de postguerra.

IV

Si mi reivindicación de la *Stimmung*, como dimensión ontológica al servicio de la lectura y relectura literarias, tiene hoy algún mérito, debería haber una infinidad de textos capaces de ilustrar este punto de vista; lo cual, por otra parte, no significa que pretenda convertirla en *principio universal* o base de otra definición metahistórica y transcultural de *literatura*. Ya he abordado cómo la trama y la narración adquieren un carácter secundario cuando, por ejemplo, analizamos la compleja impresión de decadencia evocada por *La muerte en Venecia* de Thomas Mann. Otro caso, procedente de la misma época, nos lo proporciona la novela de Joaquim Machado de Assis *Memorial de Aires*, en la que el autor presenta la *saudade*, es decir, el sen-

timiento de que todo lo bueno y deseable de nuestras vidas permanece ligado irreversiblemente al pasado, como un punto donde convergen múltiples situaciones sociales y destinos individuales en el Río de Janeiro de finales de la época imperial. La *saudade* es una forma de tristeza que abrazan los personajes de Machado al mismo tiempo que intentan escapar de ella. Unos cien años antes, Denis Diderot había empezado su *Neveu de Rameau*, una novela que no publicó en vida, con evocaciones cortas, pero incisivas, del variable tiempo de Port Royal, por aquel entonces el lugar de encuentro favorito de las ociosas clases altas parisinas. La intensidad y los abruptos cambios de tiempo descritos por Diderot anticipan los cambios de humor que demuestra el sobrino de Rameau, un romántico genio *avant la lettre*, cuando trata con cualquiera que tenga la buena o la mala suerte de toparse con él.

Al leer textos narrativos de la literatura del Renacimiento y de principios del Barroco, siempre resulta una apuesta segura tratar de encontrar una *Stimmung* coherente con el cuadro ofrecido por aquellas escenas donde los futuros narradores y sus oyentes leen y disfrutan juntos de los textos. Obviamente, tal orientación sirve para la lectura canónica del *Decamerón* de Boccaccio, pero también se trata de una perspectiva que nos abren las novelas, por lo demás sumamente repetitivas, de María de Zayas, una escritora que vivió en el Madrid de finales del siglo XVII y que tuvo gran éxito entre los lectores de su tiempo. Zayas se especializó en situaciones elegíacas en las que, mediante el canto y la música de guitarra, los amigos se apoyaban y consolaban de las frustraciones causadas por el amor pasional.

La prosodia y la forma poética constituyen precisamente ese plano fenoménico cuya relación con la *Stimmung* me gustaría explorar más detalladamente algún día. Aunque estoy lejos de saber lo que finalmente podré demostrar con ello, me gustaría

destacar que la obsesión de los dramaturgos y de su público, propia del siglo XVII, por aquellos versos tan seductores denominados *alejandrinos* reflejaba o, aún mejor, *era* parte sustancial del mundo material en que vivían. Más que *corresponder a* significados o a objetos de referencia, el tono de dichos versos se convierte en un fragmento de un texto enterrado en el pasado que resucitamos cada vez que leemos monólogos o diálogos escritos por Corneille o Racine. De la misma manera, asocio el –por lo menos para nosotros– tono sorprendentemente *nervioso* de las estrofas compuestas y recitadas probablemente por Walther von der Vogelweide, el trovador más versátil y famoso en lengua alemana medieval, con el ambiente de inestabilidad política e inseguridad religiosa que le rodeaba y en el que se desarrollan sus polémicas batallas. ¿Pero nos parecerían *nerviosos* los ritmos de Walther si desvinculáramos el significado de sus palabras del conocimiento que poseemos de su época histórica? Es difícil decirlo, aunque no es esta la cuestión que ahora me interesa. Pues todo lo que intento decir sobre nuestra relación con autores como Vogelweide y Racine es que el tono que reproducimos cuando recitamos sus versos nos devuelve, con un efecto de inmediatez, a la realidad física de un pasado concreto. Esto ocurre con independencia de que logremos comprender qué puede haber motivado la forma de sus canciones y poemas. Es algo parecido a tocar la piedra de un edificio antiguo: lo que tocamos y lo que nos toca *es* una presencia sustancial del pasado, no su significante.

El saber literario muestra actualmente una clara y a menudo productiva tendencia a leer los textos de su canon –y de otros– como si estuvieran pensados para ser alegorías de argumentos o motivos filosóficos; lo cual, ciertamente, no se puede confundir con el hecho de analizar la estructura y estilo de los textos literarios mediante conceptos y teorías filosóficas. Muchos de

nosotros leemos como si nuestra tarea principal fuese rescatar proposiciones filosóficas de las complejas formas literarias. Aunque tal *alegoresis* nunca consiga silenciar completamente la cuestión de por qué una forma literaria específica, o la forma literaria en general, ha sido elegida para articular un contenido filosófico específico, estoy al menos convencido de que, dadas las circunstancias actuales y contra la tendencia a la alegoresis, los textos literarios desempeñan un papel importante en la producción de la inmediatez histórica y en la concreción de las *Stimmungen*. Con la palabra *concreción* pretendo indicar que cada *Stimmung* –no importa cuán similar a otra pueda ser– tiene un valor individual en relación con su estatus ontológico de fenómeno material.

V

¿Pero de qué manera podemos dar con las *Stimmungen* y cuál sería una forma específicamente crítica de abordarlas? Dada su singularidad y sustancia no semántica, soy escéptico sobre la posibilidad de hallar *teorías* generales y *métodos* que permitan explicar y detectar las *Stimmungen*. Mi escepticismo es aún mayor cuando se trata de encontrar *métodos*, pues me parece que los humanistas, en lugar de seguir y depender de ciertos *caminos*, deberían centrar su atención en el potencial del pensamiento contra-intuitivo. Sin embargo, el estilo del pensamiento contra-intuitivo, consistente en creer que no es arriesgado abandonar las normas de la racionalidad y la lógica, ganaría mucho si dependiese de la intuición. Lo primero que llama nuestra atención sobre el potencial de *Stimmung* concentrado en un texto es siempre una palabra o una imagen individual, un fragmento de un sonido o de un ritmo. Una vez alertados, podemos intentar describir qué nos envuelve cuando

leemos un determinado texto literario, y de esta manera acercarnos a ese nuevo potencial textual. Probablemente, el tono y la forma de lo que escribamos empiece ahora a coincidir con el texto literario tratado, en lugar de abandonarlo o de mantenernos a cierta distancia. Sólo así nuestro escrito empezará a corresponderse con el concepto de *ensayo* crítico, tal y como Georg Lukàcs lo desarrolló, con intención programática, en la introducción a su libro de 1911, *El alma y las formas* (*Die Seele und die Formen*). Oponiéndose, por aquel entonces, a la *doxa* recién establecida, pero firmemente asentada, de Wilhem Dilthey, la de las *Geisteswissenschaften* como una rama académica basada en la centralidad de la interpretación, Lukàcs afirmaba que los ensayos críticos se verían necesaria y productivamente desviados del tradicional objetivo de hallar verdades: «Está bien que la finalidad del ensayo sea siempre dar con la verdad. Pero los ensayistas que realmente se hallan capacitados para buscar la verdad, logran alcanzar finalmente aquello que no estaban buscando, y así es la vida».

Con ánimo nietzscheano, pero probablemente diferente del de Lukàcs, quiero entender esa *vida*, que podemos alcanzar prestando atención a las *Stimmungen* condensadas en los textos literarios, como una vida y un entorno dotado de sustancia material. Eso es lo que hago, y creo que las lecturas literarias serán cada vez más «lecturas en busca de la *Stimmung*», pues ya empezamos a lamentar vivir en un mundo cotidiano cuya capacidad de envolver materialmente nuestros cuerpos y de enmarcar nuestra existencia se ha ido reduciendo de forma drástica. Hoy ya nadie puede considerar un privilegio pasarse la mayor parte de los días laborales inmerso en una actividad que fusiona la conciencia y el *software*. Sea cual sea nuestra profesión, probablemente requiera que pasemos varias horas cada día pegados a la pantalla del ordenador. Este es el motivo por el cual muchos

de nuestros contemporáneos anhelan sentir, al leer por ejemplo literatura, lo que he descrito como «el más suave roce del mundo material». En este *sentido y en este contexto* de compensación, tendemos a abrirnos y a desear las *Stimmungen*, las cuales, en literatura, pueden devolvernos una parte del contacto con el mundo material que la mayoría de nosotros hemos perdido en nuestra vida cotidiana.

A diferencia de los intelectuales del siglo XIX y principios del XX, hemos dejado de asociar las *Stimmungen* con la armonía. La búsqueda implícita de armonía fue uno de los motivos principales por los que, desde mediados del siglo XX, se hizo popular y, finalmente, casi banal el pronóstico de que las *Stimmungen* no podían tener un futuro literario o estético. Como desde la década de 1950 la cultura occidental se describe a sí misma con una *Stimmung* que consiste paradójicamente en la imposibilidad de tener *Stimmung*, podría pensarse que hoy tiene menor importancia la actividad de descubrir y expresar la necesidad de un cierto grado de contacto con el mundo físico que, como mínimo, seguimos deseando de vez en cuando. Sin duda, no hemos solucionado el problema que se hallaba en el origen del *giro lingüístico*, pues todavía no sabemos, y parece que nunca ha sido tan escaso nuestro conocimiento, cómo alcanzar el mundo material mediante los distintos niveles de nuestra conciencia y de nuestras «construcciones sociales de la realidad», que se levantan principalmente con la ayuda del lenguaje. Y, a pesar de todo, parece como si la necesidad existencial de estar en contacto con el mundo material fuese ontológicamente –e incluso, como diría Heidegger, ónticamente– más fuerte que nuestra determinación filosófica de mantenernos fieles a determinadas observaciones epistemológicas.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. «NachMODERNE ZEITENräume», en *Postmoderne—globale Differenz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991 (2ª ed. 1992), pp. 54-70 (en colaboración con Robert Weimann).
2. «Die Gegenwart wird (immer) breiter», *Merkur*, 629/630, 2001, pp. 769-784.
3. «Stagnation», *Merkur*, 712/713, 2008, pp. 876-885.
4. «Diesseits des Sinns. Über eine neue Sehnsucht nach Substantialität», Merkur, 677/678, 2005, pp. 749-750.
5. «The Task of the Humanities, Today», en *The Object of the Study in the Humanities. Proceedings from the Seminar at the University of Copenhagen, September 2001*, ed. de Julio Hans Casado, Copenhage, 2004, pp. 13-32.
6. «Presence in Language or Presence achieved against Language?», en *Von der Sprache zur Logik. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, ed. de Ruedinger Bubner y Gunnar Hinrichs, Stuttgart, 2007, pp. 684-692.
7. «How [if at All] Can We Encounter What Remains Latent in Texts?», en *Partial Answers*, Hebrew University, 2009.
8. «Reading for the "Stimmung". About the Ontology of Literature Today», *Boundary*, 2/35, otoño de 2008, pp. 213-221.

Índice

COLECCIÓN DE *ANÁLISIS Y CRÍTICA*

Jean-François Kervégan
Hegel, Carl Schmitt.
Lo político: entre especulación y positividad.

Gérard Lebrun
Kant y el final de la metafísica.

Yves-Charles Zarka
Filosofía y política en la época moderna.

Jean-Luc Marion
Sobre la ontología gris de Descartes.

Pierre Aubenque
El problema del ser en Aristóteles.

Michael Heinrich
Crítica de la economía política.

Éric Weil
Problemas kantianos.

Olivier Beaud
Teoría de la federación.

Carlos Díaz
Razón cálida.

¿Entonces –replica cansada Dolorès– ofreceríamos algo más que una leve metáfora sin profundidad analítica, si dijéramos que el presente lleva parado desde los años sesenta? Eso –murmuro con cierta resignación– sólo significa que no podemos o queremos transformar, sean cuales sean los motivos, lo pasado en experiencia, en una *experiencia* –el término suena insoportablemente positivo– que debe ayudarnos a crearnos una imagen del futuro. Hoy, como ya he dicho, sólo colocamos el presente *pasado junto al presente pasado*, en lugar de aprender del pasado, ya que esto siempre fue una cosa de viejos y de sabios, mientras que a nosotros nos encanta nuestro destino de permanecer siempre jóvenes.

escolar y mayo

ISBN 978-84-937906-0-8

